Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik.

(Vormals Fichte-Ulricische Zeitschrift.)

Im Verein mit

Dr. **H. Siebeck**, Professor in Giessen, und Dr. **J. Volkelt**, Professor in Leipzig,

herausgegeben und redigiert

von

Dr. **Richard Falckenberg**,
Professor in Erlangen.

Neue Folge.

116. Band.

1900

LEIPZIG.
Verlag von C. E. M. Pfeffer.
Königsstrasse 23.

Ethische Prinzipienfragen.

(Erörterungen im Anschluss an einige Werke der neueren ethischen Litteratur.)

Von **Erich Adickes** (Kiel).

Die Besprechung der nachstehenden Werke hat geraume Zeit auf sich warten lassen. Schuld daran ist die Doppellast, welche auf mir ruht: ausser einem Extraordinariat volle Lehrthätigkeit an einer höhern Schule; dazu noch die Mitarbeit an der KANTausgabe der Berliner Akademie. Infolge dieser Häufung von Arbeit ist es nicht wahrscheinlich, dass ich in absehbarer Zeit die schon lange Jahre betriebenen ethischen Studien wenigstens zu einem vorläufigen Abschluss bringe und ihren Ertrag in einem projektierten grösseren Werk veröffentliche. Deshalb sei mir gestattet, bei dieser Gelegenheit einige ethische Prinzipienfragen etwas eingehender zu besprechen als bisher (bes. in der Deutschen Litter. Zeit.) möglich war. Es handelt sich um vier Punkte: I. Ethik und Werttheorie (Absolutismus und Relativismus in der Moral); II. Eudämonismus (Utilitarismus); III. Folgen der deterministischen Weltanschauung für die Moral; IV. Ethik (Philosophie) und Sociologie.

I. Ethik und Werttheorie (Absolutismus und Relativismus in der Moral).

A.

Dies Thema wird in einem bedeutsamen Werk behandelt, welches zum erstenmal versucht, die gesamten Probleme der Wertwissenschaft in geschlossenem Zusammenhang zu erörtern. Es ist das „System der Werttheorie" von CHR. V. EHRENFELS. Bisher sind zwei Bände erschienen. Bd. I: Allgemeine Werttheorie, Psychologie des Begehrens; Bd. II: Grundzüge einer Ethik (Leipzig, O. R. Reisland, 1897 und 1898, XXIII, 277 und VIII, 270 S. 8°). Beide Bände sind eine Erweiterung und Umgestaltung von Aufsätzen, welche der Verf. unter den Titeln „Werttheorie

und Ethik“ und „Über Fühlen und Wollen“ in der Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philos. (1893. 1894) und in den Sitzungsberichten der phil. hist. Klasse der Wiener Akademie (1887) veröffentlichte. Mit Recht wirft EHRENFELS den Philosophen vor, sie hätten die Erörterung der Wertphänomene bisher fast ganz der Nationalökonomie überlassen, während doch für Psychologie und Ethik hier grosse Aufgaben harrten. Das Versäumte will er nachholen. Der noch ausstehende dritte Band seines „Systems“ soll die ethisch-ökonomischen Wertthatsachen und -probleme bearbeiten und zugleich die rein ökonomische Wertlehre einer logischen und psychologischen Überprüfung unterziehen.

Das letzte Drittel des I. Bandes trägt den Titel: Analyse des Begehrens. Dieser Teil hat einen rein psychologischen Charakter und führt Untersuchungen fort, die im ersten Teil S. 41 abgebrochen wurden. Gleich zu Anfang nämlich kommt EHRENFELS zu dem Resultat, dass man über den Wertbegriff selbst zu keiner Klarheit kommen kann, wenn man nicht die Phänomene des menschlichen Fühlens und Begehrens einer eingehenden Prüfung unterzieht. Von dieser Prüfung wird sodann nur das Notwendigste vorweggenommen und das Übrige als besonderer dritter Teil an den Schluss des Bandes gestellt.

Dass jeder, welcher die Probleme der Wertwissenschaft behandeln will, zuvor die Erscheinungen des emotionalen Lebens gründlich untersucht haben muss, ist selbstverständlich. Aber ob es notwendig oder empfehlenswert war, einem „System der Werttheorie“ diese ganzen Untersuchungen einzuverleiben, ist mir fraglich. Zumal sie schon gedruckt vorlagen in des Verfassers Aufsatz „Über Fühlen und Wollen“, von dem nicht ganz die Hälfte fast unverändert übernommen ist! Und zumal am Schluss (S. 276) behauptet wird, dass die vorgetragene „allgemeine Werttheorie nebst allen Folgerungen, denen sie das Dessin giebt, nicht an die Voraussetzungen irgend einer speziellen psychologischen Schule appelliert, sondern vom Standpunkte jeder Psychologie aus, welche nur den breitesten empirischen Thatbeständen Gerechtigkeit widerfahren lässt, im wesentlichen Kern ihrer einzelnen Thesen Anerkennung beanspruchen darf“. Ich bezweifle, dass dem so ist. Aber der Verf. meint es und hatte dann umsomehr Grund, seine psychologischen Ansichten

— nicht etwa zu verbergen, wohl aber — nicht ausführlich zu begründen, sondern nur kurz in ihren Resultaten mitzuteilen.

Mich mit der Willenstheorie des Verf.s auseinanderzusetzen, würde eine besondere Abhandlung erfordern. Ich begnüge mich damit, seine zwei Hauptsätze abzudrucken und meine entgegengesetzte Stellung anzudeuten. „Alle Akte des Begehrens werden in ihren Zielen sowohl wie in ihrer Stärke von der relativen Glücksförderung bedingt, welche sie gemäss den Gefühlsdispositionen des betreffenden Individuums bei ihrem Eintritte ins Bewusstsein und während ihrer Dauer in demselben mit sich bringen" (S. 41). „Ein besonderes psychisches Grundelement ‚Begehren' (Wünschen, Streben oder Wollen) giebt es nicht. Was wir Begehren nennen, ist nichts anderes, als die — eine relative Glücksförderung begründende — Vorstellung von der Ein- oder Ausschaltung irgend eines Objektes in das oder aus dem Kausalgewebe um das Zentrum der gegenwärtigen konkreten Ichvorstellung" (S. 248/9). Das Begehren ist also nur einer der Fälle, in denen das Gefühl den Vorstellungslauf beeinflusst.

Ich für meine Person halte es für ein unmögliches Beginnen: das Begehren als etwas Sekundäres aus ursprünglicheren geistigen Vorgängen abzuleiten. Gefühl und Erkennen, rein für sich betrachtet (also in einer Isolierung, in welcher sie das wirkliche Geistesleben niemals zeigt), tragen nichts in sich, was einem Streben oder Begehren auch nur entfernt ähnlich sähe. Sie können letzteres daher auch nie aus sich heraus erzeugen. Das Gefühl geht nur auf den eigenen Zustand und charakterisiert ihn als angenehm oder unangenehm, ohne den einen zu suchen und den anderen zu fliehen. Das Vorstellen will nur das Objekt wiederspiegeln, aber es wertet nicht und wählt nicht. Die Brücke zwischen Subjekt und Objekt schlägt allein das Begehren, eine mindestens ebenso ursprüngliche Äusserung unseres Organismus wie das Fühlen und Erkennen. Alle Versuche, es aus einem von diesen beiden oder aus beiden zusammen abzuleiten, haben nur dann einen scheinbaren Erfolg, wenn man in das angeblich Primäre von vornherein ein Streben hineinlegt: in diesem Falle hat man freilich keine grosse Mühe es nachher wieder herauszuholen. Aber bewiesen oder erklärt ist damit nichts. Auch bei Ehrenfels trifft dieser Vorwurf durchaus zu. Wenn er von dem Einfluss des Gefühles auf den Vorstellungslauf, von dem „Haften

der Phantasie an der subjektiven Wirklichkeit", von der Vorstellung der Ein- oder Ausschaltung eines Objekts und ähnlichen Dingen spricht, so haben alle diese Ausdrücke, genau betrachtet, nur dann Sinn und Bedeutung, wenn man das Vorhandensein eines primären selbständigen Strebens oder Begehrens voraussetzt. Das Gefühl z. B. hat als solches überhaupt gar keinen Einfluss auf den Vorstellungslauf. Es begutachtet nur die einzelnen Vorstellungen in ihrem Verhältnisse zum Gesamtzustand. Weil ich bewusst oder unbewusst danach strebe, die mir angenehmen Vorstellungen zu erhalten und zu verstärken: nur darum vermag das Gefühl den Vorstellungslauf zu beeinflussen. Ja, man kann noch weiter gehen und sagen: es würde überhaupt kein Gefühl geben, wenn nicht im Menschen Anlagen wären die sich entwickeln, Triebe die sich äussern, Fertigkeiten die sich bethätigen, Bedürfnisse die befriedigt werden wollen. Hätte der Mensch kein Bedürfnis, keinen Trieb nach Nahrung, so würde er auch kein Hungergefühl haben: das erkannte schon der weise HUME.

Nun zur Werttheorie! Sie zerfällt bei EHRENFELS in zwei Hauptteile; der erste handelt vom allgemeinen Wertbegriff und seinen Derivaten, der zweite von den Gesetzen der Wertveränderungen. Der „Wert" ist nicht „eine Eigenschaft oder gar ein Bestandteil der äusseren Dinge, etwas wie ein ideeller Feingehalt oder eine übersinnliche Essenz der Dinge, deren Vorhandensein in den Dingen diese dem Menschen erst begehrbar machte" (S. 2). Der Wert eines Dinges ist vielmehr seine Begehrbarkeit oder genauer: „Wert ist eine Beziehung zwischen einem Objekte und Subjekte, welche ausdrückt, dass das Subjekt das Objekt entweder thatsächlich begehrt oder doch begehren würde, falls es von dessen Existenz nicht überzeugt wäre" (S. 65).

Nachdem diese Definition gewonnen ist, beschäftigt EHRENFELS sich bis zum Schluss des ersten Teiles (S. 115) mit den Varianten und Derivaten des allgemeinen Wertbegriffes, der Einteilung der allgemeinen Werte, der Bemessung der Wirkungswerte (welche nicht wie die Eigenwerte um ihrer selbst willen, sondern wegen ihrer Wirkungen begehrt werden), den Kollektivwerten, den Wertirrtümern und den wichtigsten thatsächlichen Wertobjekten.

Der zweite Teil (— S. 176) ist zum grössten Teil wörtlich

aus der „Vierteljahrsschrift“ übernommen. Unter Wertveränderungen versteht EHRENFELS nicht Veränderungen von Wertobjekten, sondern von Wertungen. Die der Eigenwerte sind nur von den dauernden Veränderungen der Gefühlsdispositionen abhängig, die der Wirkungswerte ausserdem noch von zahlreichen anderen Umständen. Es würde zu weit führen, auf die Ausführungen dieses Teils näher einzugehen. Sie sind nach meiner Ansicht die interessantesten des ganzen Werkes und dem Verfasser am besten gelungen.

Auf der allgemeinen Werttheorie baut sich sodann im zweiten Band die Ethik auf. Sie ist ein Zweig jener. Denn „die fundamentalen Thatbestände aller ethischen Lebensäusserungen — die Hochschätzung des Guten und die Missachtung des Bösen — sind Wertungsphänomene“. Ferner spielen in der Ethik von Alters her die absoluten Werte eine grosse Rolle: auch ihre Untersuchung ist eine specifisch ethische. Dazu kommt für EHRENFELS persönlich noch ein dritter Grund, dass nämlich „mindestens in unserer Kulturwelt auch die durch ethische Wertungen getroffenen Objekte — das Gute und das Böse — selbst wieder Wertungen (Gefühls- oder Begehrungsdispositionen) sind“ (S. 6). So wird die Ethik zu einer Psychologie der sittlichen Wertthatsachen. Zugleich kann nur auf diese Weise die alte Streitfrage entschieden werden, ob es absolute Normen in der Ethik gibt oder nicht.

Auf den S. 7—69 schlägt EHRENFELS den Weg der „ethischen Realanalyse“ ein, indem er die „ethisch“ genannten Thatbestände auf ein gemeinsames charakteristisches Merkmal hin untersucht. Als das eigentlich ethisch Wertvolle stellen sich dabei gewisse Gefühls- resp. Begehrungsdispositionen heraus; Handlungen dagegen werden ethisch nur als Indicien gewertet, insofern sie auf das Vorhandensein oder den Mangel dieser Dispositionen schliessen lassen. Unter den letzteren sind nicht etwa alle gemeinnützigen auch ethisch wertvoll, sondern nur diejenigen, „deren Anwachsen und weitere Verbreitung unter den Menschen vom Standpunkte der Förderung des Gesamtwohles aus gewünscht werden müsste“ (S. 36). Oder allgemeiner und auch für niedrigere Kulturgebiete passend: „Sittlich gut werden jene Verhaltungstendenzen genannt, deren Vermehrung unter einem grösseren

Kreise von Mitlebenden für deren Wohl förderlich, deren Verminderung schädlich sein würde" (S. 67).

Weitere Kapitel handeln von den Gesetzen der ethischen Entwicklung, d. h. von den Gesetzen, nach welchen — bei aller Stabilität der ethischen Begriffe — die Veränderung der ethischen Objekte sich vollzieht; ferner von moralischen Maximen, Sitte und Recht; von der Individualethik und dem Gewissen; von der Annahme absoluter Werte und dem Indeterminismus. Ein Schlussabschnitt endlich stellt die gewonnenen Resultate unter umfassenden Gesichtspunkten zusammen, deckt die Beziehungen auf, deren volles Verständnis nur aus einer Übersicht über das Ganze gewonnen werden kann, und grenzt Gegenstand sowie Arbeitsplan der ethischen Speçialdisciplinen ab.

Das Werk als Ganzes ist entschieden eine wertvolle Erscheinung, die man mit Freuden begrüssen wird. Es bietet des Interessanten und Anregenden viel, freilich auch vieles was zum Widerspruch herausfordert. „Das" abschliessende System ist es nicht; aber ein solches wird wohl nie geschrieben werden. Umsomehr wird EHRENFELS zu weiteren Erörterungen Anlass geben. Ein doppeltes Verdienst kann ihm nicht bestritten werden: er hat als erster das ganze Gebiet der Wertthatsachen einer umfassenden Untersuchung unterzogen und hat anderseits richtig erkannt, dass die Ethik ein sicheres Fundament nur in der Psychologie des Wertens finden kann.

Freilich, eins darf nicht verschwiegen werden: die Aufsätze in der „Vierteljahrsschrift" machen einen gewinnenderen Eindruck auf den Leser, als die beiden jetzt vorliegenden Bände. Dort meint man noch etwas von der Ursprünglichkeit der ersten Konception zu spüren. Die Darstellung ist frischer, der Gedankengang straffer; der Verf. geht energischer gerade auf die Probleme los. In der erweiterten Form ist die Darstellung umständlicher, der Stil schlechter; die Sätze der „Vierteljahrsschrift" sind stellenweise durch Einschiebsel — nicht bereichert, aber — entstellt. Es werden Schwierigkeiten geschaffen und dann wieder beseitigt, die in Wirklichkeit keine sind und die auch dem Leser keinen Anlass zu Einwänden geben würden. In das Werk ist ein übersubtiler Geist eingezogen, ein unfruchtbarer, gekünstelter Scharfsinn, wie sie auch in MEINONGS „psychologisch-ethischen Untersuchungen zur Werttheorie" sich geltend machen. Letzteres Werk

und mündliche Einwendungen MEINONGS haben, wie EHRENFELS wiederholt betont, auf seine Ansichten fortbildend eingewirkt, wie auch zu den ursprünglichen Aufsätzen die wichtigsten Anregungen von MEINONG ausgegangen sind. Die Wissenschaft ist dafür Letzterem sehr zu Dank verpflichtet; zu bedauern bleibt aber, dass auch das Spitzfindig-Scholastische in MEINONGS Denkweise auf EHRENFELS übergegangen zu sein scheint.

B.

Und nun zu meinen Bemerkungen über „Ethik und Werttheorie". Ich sagte schon: letztere muss das Fundament ersterer sein. Darin liegt ein Doppeltes. Einmal: die Ethik bedarf einer psychologischen Grundlegung (nicht einer erkenntnistheoretischen oder wie man es sonst nennen mag); anders wird sie nie zu sichern Resultaten kommen, wird nicht Thatsachen begrifflich umschreiben und deuten, sondern sich in blossen Worten und leeren Abstraktionen bewegen. Zweitens: es giebt keine absoluten Werte oder Normen, keine kategorischen Imperative in der Ethik.

Muss die Ethik psychologisch begründet werden, so ist sie doch deshalb nicht durch und durch Psychologie und daher auch kein Teil dieser Disciplin. In wichtigen Untersuchungen trägt sie durchaus den Charakter einer Normwissenschaft. Zwar hat sie zunächst die vorhandenen sittlichen Wertungen zu beschreiben, zu erklären, ihrem Werden und Wandel nachzuforschen und so die auf diesem Gebiet herrschenden Gesetzmässigkeiten oder Regelmässigkeiten (nicht aber Notwendigkeiten!) durch Induktion aufzusuchen und zu formulieren. Soweit ist sie rein deskriptiver Art. Dann aber beginnt ihr normativer Teil: sie geht darauf aus, das Thun der Menschen zu beeinflussen, ihre Charaktere, ihre Gefühls- und Begehrungsdispositionen umzugestalten, an Stelle alter überlebter Werte neue lebenskräftige zu setzen. Alles das vermag die Ethik als Wissenschaft, wenn auch nur in beschränktem Masse. Sie wirkt zwar nicht, oder auf jeden Fall nur in ganz geringem Umfang, auf das Thun des Einzelnen direkt ein. Aber sie ist im stande, geistige Strömungen zu verstärken oder gar hervorzurufen, welche zunächst den erkennenden Menschen mit sich fortreissen und ihm neue Ideen, neue

Anschauungsweisen aufzwingen, weche dann aber auch weiter auf den handelnden Menschen einwirken und ihn drängen, diesen neuen Anschauungen gemäss im Einzelfalle zu werten und zu entscheiden. Freilich, gut machen kann die wissenschaftliche Ethik nicht, sie setzt gute Menschen voraus und wendet sich mit ihren Normen nur an die Guten; sie beansprucht nichts weiter als den, der gern gut handeln möchte, darüber aufzuklären, was gut ist. Ist der Wille zum Guten da, so kann der Einfluss der Ethik auch auf den Einzelnen vermittelst der grossen geistigen Strömungen ein bedeutender sein. Gerade vor unsern Augen spielt sich solch ein Vorgang ab: der Wandel in den socialen Anschauungen, in der Ansicht über das was den arbeitenden Klassen gegenüber gerecht ist. Es ist kein Zufall, dass gerade in den Kreisen akademischer Bildung die Sympathien für die Arbeiterbewegung und der Wunsch nach fruchtbarem socialen Fortschritt früher und stärker verbreitet waren als im übrigen Bürgertum. Gewiss waren hierbei viele Momente von Einfluss. Aber eines von ihnen ist auf jeden Fall in dem Umstand zu suchen, dass die Ethik das Verantwortlichkeitsgefühl dieser Kreise weckte und stärkte, dass sie das ihrige zu der grossen Bewegung beitrug, welche die Gebildeten ergriffen hat und sie treibt, von sich aus dem Aufwärtsstreben des vierten Standes entgegenzukommen. Wobei ich bitten möchte, unter „Ethik“ nicht dieses oder jenes philosophische System der Ethik zu verstehen, sondern jede wissenschaftliche Erörterung der bezüglichen Fragen, auch also in der Theologie und vor allem in der Nationalökonomie. Der „Verein für Socialpolitik“ und der „evangelisch-sociale Kongress“ sind Thatsachen, welche beweisen, dass die wissenschaftliche Ethik sehr wohl dazu helfen kann, vorhandene sittliche Werte umzuwerten oder neue einzuführen, wo vorher Indifferenz herrschte.

Diese Fähigkeit der Ethik wird aber dadurch in keiner Weise berührt, dass man die Werttheorie zum Fundament wählt. Auch im letzteren Falle ist und bleibt die Ethik in einem grossen Teil ihres Gebietes Normwissenschaft. Aber schon um dieser Normen selbst willen muss das Fundament ein psychologisches sein, muss ein ausgeführter deskriptiver Teil vorangehen. Die Normen würden andernfalls in der Luft schweben. Was geschehen soll, kann nur der angeben, welcher weiss, was bisher geschehen ist und

was — unter den Bedingungen menschlichen Lebens und Daseins — geschehen kann.

Viele meinen nun aber, die Ethik werde degradiert, wenn man sie psychologisch und nicht erkenntnistheoretisch oder logisch begründet. Es sei dann nicht möglich, absolute Normen und Werte aufzustellen, kein kategorischer Imperativ lasse sich deducieren, Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit gehe verloren und damit auch der Charakter der Wissenschaft. Wolle man, was überbleibe, — unberechtigterweise! — noch Ethik nennen, so müsse man auf jeden Fall darauf verzichten, sie als Wissenschaft zu bezeichnen.

So lautet das Klagelied seit alter Zeit, und auch EHRENFELS weiss davon zu erzählen. Er meint mit Recht, dass durch Aufgabe absolut verpflichtender Normen der Charakter der Wissenschaft durchaus nicht tangiert werde. Er zeigt, dass es kein wirklich sittliches Phänomen giebt, welches nicht auch ohne Zuhilfenahme absoluter Werte und Normen verständlich wäre, und dass ein derartiges Absolutes sich nirgends auffinden lässt.

Darin stimme ich ihm völlig bei. Anders ist es, wenn er weiter geht und zur Erklärung der „ausgesprochenen populären und wissenschaftlichen Tendenz", gerade in der Ethik auf absolute Wertbestimmungen zu rekurrieren, die allgemeine Neigung des menschlichen Denkens heranzieht, Relatives in Absolutes umzudeuten.

Dass in vorwissenschaftlichen Zeiten eine solche Neigung fast ausnahmslos vorhanden war und dass sie auch jetzt noch weit verbreitet ist, gebe ich ohne weiteres zu. Doch scheint sie mir nicht dem Intellekt, sondern dem Charakter zu entstammen. Die ganze Menschheit zerfällt in zwei Typen, die in Allem Gegensätze sind: ich möchte sie als Ganze oder Relative und als Halbe oder Absolute bezeichnen.

Der Ganze ist auf sich selbst gestellt, der Halbe ergänzungsbedürftig. Sein Schwerpunkt liegt ausser ihm; er muss sich stützen, sich anlehnen können. Er bedarf etwas Letztes, Unbedingtes, Absolutes. Und darum kann er auch der Absolutist oder Absolute genannt werden. Dies Trachten nach dem Absoluten ist nicht, wie KANT meinte, ein allgemeines Merkmal oder eine durchgehende Eigenschaft der menschlichen Vernunft. Es ist vielmehr nur gewissen Menschen eigen und auch bei

diesen eine Eigentümlichkeit nicht der Vernunft, sondern des Charakters, etwas was mit ihrer ganzen Lebenstendenz in innigster Verbindung steht. Darum macht sich auch der Gegensatz zwischen Halben und Ganzen auf allen Gebieten: im täglichen Leben wie in der Politik, in der Kunst wie in der Wissenschaft und Philosophie mächtig geltend. Dem Halben ist nicht wohl, wenn er nicht in allen seinen Meinungen und Gewohnheiten, seinen Prinzipien und Wertungen auf etwas durchaus Sicheres und Festes sich berufen kann. Für den Ganzen dagegen giebt es nichts Absolutes. Über jedes Gegebene drängt es ihn hinweg zu seiner Bedingung. Das Seiende vermag er nur als ein Werdendes aufzufassen und zu begreifen. Werden ist die Kategorie, welche im Mittelpunkt seiner Welt- und Lebensanschauung steht. Die historisch-genetische Betrachtungsweise ist darum für ihn ein Noli me tangere; es gibt kein Gebiet, welches er ihr verschlossen sehen möchte.

In einem der nächsten Hefte der „Deutschen Rundschau" werde ich einen Essay veröffentlichen, betitelt: „Die Ganzen und die Halben: zwei Menschheitstypen". In ihm versuche ich das Wesen dieses Gegensatzes allseitig zu beleuchten und die Grösse seiner Bedeutung auf den verschiedenen Gebieten menschlichen Lebens nachzuweisen. Hier an dieser Stelle kommt nur sein Einfluss auf die Wissenschaft und besonders auf die Ethik in Betracht.

Der Absolute treibt in der Wissenschaft mit Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit einen wahren Kultus. Diese beiden Eigenschaften verleihen in seinen Augen Allem eine ganz besondere Würde. Wo Erkenntnisse ihrer entbehren müssen, da kann von Wissenschaft nicht mehr die Rede sein. Wollte man letzteren Namen auch den Erkenntnissen zugestehen, welche durch Erfahrung und Induktion gewonnen sind, dann würde nach Meinung der Absoluten Wissenschaftlichkeit und wissenschaftliche Disciplin völlig verschwinden, das Wahrscheinliche müsste dem Gewissen, das Vielleicht dem Sicher gleichgestellt werden.

Der Relative dagegen begnügt sich völlig mit dem Mass von Allgemeinheit, was Erfahrung und Induktion auf breitester Grundlage ihm verschaffen; er glaubt an jener vielgepriessenen strikten Notwendigkeit des Absoluten nichts zu verlieren. Zumal er klar einsieht, dass sie nur ein Schemen ist und den Besitz der Ab-

soluten in keiner Weise vermehrt. Höchstens um eine Illusion! Notwendigkeit in den Dingen mag es geben: es wird das dem Relativen sehr wahrscheinlich sein. Aber von dieser Notwendigkeit eine notwendige Erkenntnis haben — was doch der Fall sein müsste, wenn unserm Wissen wahre Notwendigkeit zukäme — das ist ihm ein ganz unvollziehbarer Gedanke.

Ebenso in der Ethik! Die meisten Ethiker waren bislang absolut. Für sie hört die Moral auf, eine Wissenschaft zu sein, wenn es nicht absolut notwendige Moralprinzipien giebt, zu deren Anerkennung jeder auf dem Wege logischer Beweisführung gezwungen werden kann. Bloss psychologische Gesetzlichkeit genügt nicht, da sie nur eine subjektive, nur für das einzelne Individuum gültige ist. Was man verlangt, ist logische überindividuelle Notwendigkeit, mit strengster objektiver Allgemeingültigkeit verbunden. Ohne das kann nicht nur die Ethik keinen Bestand haben: auch die Sittlichkeit verfällt. Und mit den Absoluten der Wissenschaft gehen Kirche, Staat und landläufige Meinung Hand in Hand. Auch sie sind auf das Dogma eingeschworen, dass „alle Laster frei walten" würden, spräche man den Moralgesetzen ihre unbedingt verpflichtende Kraft ab.

Demgegenüber glauben die Relativen, das wirklich Gegebene zu seinem Recht bringen zu müssen. Und soviel sie suchen: nirgends finden sie die vielgerühmte Unbedingtheit und Allgemeingültigkeit der Verpflichtung. Was sie finden, sind nur die Illusionen und Vorurteile, die unerfüllbaren Forderungen und unbefriedigenden Lösungen der Absoluten.

Wird es ihnen gelingen, diese Illusionen zu zerstören, die Absoluten aus ihrer Welt der Träume an das Tageslicht der Wirklichkeit zu ziehen? Durch Gründe und Beweise sicher nicht! Denn es handelt sich hier nicht um Ansichten, die, durch Nachdenken und Betrachtung der Dinge gebildet, durch eben diese producierenden Kräfte auch wieder zerstört werden könnten. Sondern es ist ein Gegensatz zweier Welt- und Lebensanschauungen und dessen, worauf diese ihrerseits wieder beruhen: der Charktere und ganzen Lebenstendenzen.

Mitten in der Wissenschaft also, mitten in der Ethik besonders, bei grundlegenden Untersuchungen macht sich ein Gegensatz geltend, der in erster Linie nicht auf intellektuellen Momenten, sondern auf einer Verschiedenheit der Individualitäten beruht. Der

Gegensatz zwischen Absoluten und Relativen, zwischen Halben und Ganzen trennt die Forscher in zwei Gruppen, zwischen denen eine tiefe Kluft gähnt, so tief, dass selbst ein gegenseitiges Verständnis oft nur schwer zu erreichen ist. Besonders die Absoluten sind gar zu leicht geneigt, Verschiedenheit der Auffassung dem Gegner als Dummheit anzurechnen, Mangel an Verständnis als bösen Willen. In der Erkenntnistheorie (beim Notwendigkeitsproblem) begnügen sie sich wenigstens, mit leichtem Lächeln und Achselzucken an den seichten Gegnern — den Empiristen — vorüberzugehn. In der Ethik aber kommen sie leicht dazu, bei den Relativen nicht nur Charakterverschiedenheit, sondern Charakterschlechtigkeit zu wittern. Und doch sind derartige Vorwürfe durchaus unangebracht, mögen sie von den Absoluten oder von den Relativen ausgehen. Nicht Herzenshärtigkeit und Nicht-Wollen ist es, was die Forscher der einen Partei hindert, den Gründen der andern beizupflichten, sondern Nicht-Können. Den Demonstrationen der Einen fehlt in den Augen der Anderen die beweisende Kraft. Ihre ganze Anlage macht es ihnen unmöglich, in dem, was die Gegenpartei vorbringt, ein durchschlagendes Argument zu erblicken. Gründe und Widerlegungen verfangen eben nicht, wo die Voraussetzungen und der Denkhabitus so verschieden sind, wo die Macht der Persönlichkeit das eigentlich Entscheidende ist. Daher die Erbitterung, mit welcher gerade solche Meinungskämpfe geführt werden. „Er müsste das zugeben, wenn er nur wollte": das ist immer der Refrain. Und doch handelt es sich durchaus nicht um ein Wollen, sondern nur um Können und Nicht-Können.

Das beste Beispiel für die entscheidende Rolle, welche die Individualität in diesem Punkte spielt, ist KANT. Kein deutscher Philosoph seiner Zeit wurde von HUMES Einfluss so stark getroffen wie er. Als erster der Deutschen verstand er die Tragweite der neuen Notwendigkeitstheorie. Aber was geschah? Er selbst giebt darüber Auskunft an bekannter Stelle. „Ich war weit entfernt, HUME in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben." Die Revolution, die sich in KANTS Denken vollzieht, vermag auch nicht im geringsten die rationalistischen Grunddogmen zu erschüttern. So relativ KANT über viele Dinge denkt: in seinen Ansichten über Wissenschaft und Erfordernisse wahren Wissens, überall da also, wo er auf Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit

zu sprechen kommt, ist er durchaus absolut. In HUMES Denken vermag er sich schliesslich doch nicht hineinzufinden. Als völliger Umsturz erscheint ihm des grossen Schotten Zweifel. Dass dieser Zweifel irrig und unberechtigt ist: dass steht ihm von vornherein fest. Es fragt sich nur: wie ihn vermeiden? welcher Art müssen die Prämissen sein, um zu entgegengesetzten Resultaten zu kommen? — In der Ethik dasselbe Bild! Vielleicht ist KANT nirgends reicher an Missverständnissen und sicher nie ungerechter, als wenn er die feindlichen Moralprinzipien bekämpft. Reinheit und Kraft des sittlichen Lebens, Autonomie und Selbstlosigkeit — alles ist nach ihm an den kategorischen Imperativ gebunden. Für die gegnerische Ansicht hat er kein Verständnis; er begreift nicht, wie man bei solchen Theorien noch sittlich sein kann. Hält er die Gegner auch nicht für böswillig, so doch sicher für denkschwach. Und was ihn zu dieser Annahme zwingt, ist nicht der Intellekt, sondern etwas viel tiefer Liegendes, für Gründe und Gegengründe nicht Erreichbares: Charakteranlage und Erziehung, Jugendeindrücke und innerstes Herzensbedürfnis wirken dabei zusammen im innigsten Verein.

Solche Erscheinungen muss man verstehen lernen und sich wirklich mit dem Gedanken vertraut machen, dass bei dem Notwendigkeitsproblem in letzter Hinsicht nicht intellektuelle Momente, sondern die ganzen Lebenstendenzen das Ausschlaggebende sind: dann würde der Streit der Meinungen minder erbittert und gehässig sein. Auch ich begriff früher nicht, dass die Gründe, welche von den Gegnern absoluter Moralprinzipien vorgebracht wurden, bei deren Anhängern nicht durchschlugen; auch ich war geneigt, an Verstocktheit und Verranntheit in gewisse Ansichten zu denken. Jetzt sehe ich ein, dass diese Gründe — also auch die meinigen — nicht überzeugend wirken können. Es fehlt bei den Gegnern die Aufnahmefähigkeit; ihr Werten ist ein anderes. Indem es mir gelang, den in der Polemik über Notwendigkeit und absolute Normen zu Tage tretenden Unterschied unter den allgemeineren Gegensatz zwischen Absoluten und Relativen zu subsumieren, erkannte ich zugleich, dass an den fraglichen Punkten Individualität und Weltanschauung in die Wissenschaft hereinragen und ihren Einfluss ausüben.

Damit ist aber zugleich gesagt, dass der Streit nie aufhören wird, ebensowenig wie die Absoluten je aussterben werden, wenn

sie auch entschieden in der Abnahme begriffen sind: früher hatten sie das Terrain ganz allein inne; jetzt kommen die Relativen doch auch zu Wort, wennschon jene immer noch in der Mehrzahl sind. Es ist nach dem Bisherigen auch selbstverständlich, dass ich durch die Gründe, welche ich für den moralischen Relativismus vorzubringen gedenke, keinen Absoluten zu bekehren erwarte, es sei denn dass er durch eine Wiedergeburt seines Charakters zuvor zum Relativen werde. Aber auf Gleichgesinnte und Gleichangelegte können die nachstehenden Erörterungen wirken und Vorurteile zerstören helfen, indem sie zeigen, dass der ethische Relativismus durch die Vorwürfe und Verleumdungen, welche sich in so überreichlicher Weise gegen ihn richten, nicht getroffen wird.

C.

Dreierlei möchte ich nachweisen: 1. Absolute Normen, Werte und Zwecke giebt es nicht und kann es nicht geben; 2. wären sie nachzuweisen, so erfüllten sie doch nicht das, was man sich von ihnen verspricht; 3. auch ohne sie sind die moralischen Phänomene der Verpflichtung, Schuld, Reue, des Gewissens zu erklären; auch ohne sie vermag die Ethik allen Anforderungen zu genügen, welche man billigerweise an sie stellen kann.

1. Absolute Normen, Werte und Zwecke sind noch niemals aufgezeigt als faktisch existierend. Deduktionen dieser wahren Portenta hat man oft zu hören bekommen; aber so glänzend sie waren: ihre Widerlegung war jedesmal noch glänzender. Die intuitive Moral mit ihrer Annahme eines allgemein angeborenen Bewusstseins von dem Unterschied zwischen Gut und Böse sowie einer mit diesem Bewusstsein verbundenen allgemein-menschlichen Verpflichtung zum Guten kann heutzutage nicht mehr als Wissenschaft gelten.

Auch FR. BRENTANOS neuester Versuch, eine solche intuitive Moral zu retten, muss als durchaus misslungen angesehen werden. Schon mit der absoluten Wahrheit ist es eine heikle Sache. Nach BRENTANO soll sie allen Urteilen zukommen, welche das Merkmal der Evidenz an sich tragen. Das Gegenteil solcher Urteile soll niemals und von Niemand mit Evidenz gefällt werden können. Ich meine, die Erfahrung beweist das gerade Gegenteil. Wie viel diametral entgegengesetzte Ansichten sind schon als selbst-

evident und denknotwendig verkündet. Denknotwendigkeit und Evidenz sind eben für Verschiedene verschieden. Nicht nur der Intellekt entscheidet da: auch persönliche Eigenart hat mitzusprechen. Und selbst der Intellekt kann auf Grund derselben Prämissen zu verschiedenen Resultaten kommen. Man denke nur an die vielen Beweise für ein allgemeines Kausalgesetz oder für die Existenz einer transsubjektiven Aussenwelt. Von ihren Erfindern wurden sie natürlich als denknotwendig angesehen, von andern aber ohne Mühe als nicht stringent erwiesen oder widerlegt. Und nun gar auf emotionalem Gebiet! Auch hier meint BRENTANO an gewissen Akten des Begehrens (oder, wie er sagt, des „Liebens" und „Hassens") eine Besonderheit wahrzunehmen, welche sie als „richtig" charakterisiert, die entgegengesetzten als falsch. Es soll da eine Art Evidenz vorliegen, ganz ähnlich wie bei den evidenten Urteilen. Und das Objekt, worauf diese richtigen, quasi-evidenten Akte des Begehrens sich richten, ist das absolut Wertvolle, absolut Gute. Auf das entgegengesetzte Böse dagegen sollen niemals und bei Niemandem Begehrungsakte sich beziehen können, welche jenes Merkmal der Richtigkeit oder Quasi-Evidenz an sich tragen. Jeder Mensch bringt also in diesem Merkmal ein Kennzeichen mit auf die Welt, an dem er ohne weiteres das Gute vom Bösen unterscheiden kann. Aber, giebt es schon auf intellektuellem Gebiet eine solche entscheidende Evidenz erfahrungsmässig nicht, dann erst recht nicht auf emotionalem. Der Wandel sittlicher Werte und Begriffe beweist das, ferner die Thatsache, dass über den Geschmack sich nicht streiten lässt, dass es nichts in der Welt giebt, was von diesem oder jenem nicht schon begehrt oder verabscheut wäre. Allerdings doch mit einer Ausnahme: die Lust, ganz abstrakt vorgestellt, kann nie verabscheut werden. Und insofern hat BRENTANO Recht, wenn er der Liebe zur Lust (dem Begehren nach Lust) das Merkmal der Quasi-Evidenz zuschreibt. Aber ist damit irgend etwas gewonnen? Jede concrete Lust kann unter bestimmten Umständen verabscheut werden. Aber freilich nur, weil dies Verabscheuen dann mit grösserer Lust verbunden ist oder verbunden sein würde, wenn man überhaupt in dem Augenblick auf den Lusteffekt seines Thuns achtet. BRENTANOS Formel von der „Richtigkeit" der „Liebe zur Lust" besagt also nichts Anderes, als dass jeder Mensch die Grundthatsache des emotionalen Lebens

für etwas Natürliches, Selbstverständliches hält: die Thatsache nämlich, dass jeder das thut, was ihm im Augenblick am gemässesten ist, was ihm die grösste Lust verschaffen würde für den Fall, dass der Lusteffekt der Handlung überhaupt zum Bewusstsein kommt. Aus jener Formel aber etwas absolut Wertvolles ableiten: das ist ein Ding der Unmöglichkeit. Denn die Lust kann ja auf Alles und Jedes gehen, kann Alles für wertvoll erklären, kann aber durch Nichts und Niemand gezwungen werden, sich stets auf ein bestimmtes Objekt (einen absoluten Wert) zu richten. Nur wenn es im Objekt der Lust oder des Begehrens Notwendigkeit gäbe, könnte von absoluten Werten die Rede sein.

Ein solches notwendiges Begehrungsobjekt, einen solchen logisch-notwendigen Zweck, mit dem notwendig Lust verknüpft ist, haben nun manche Forscher nachzuweisen gesucht. Aber, wie es in der Natur der Dinge liegt, ganz erfolglos. Zweck, Wert, Begehren, Lust: das sind alles ganz individuelle Kategorien, es giebt da nichts Absolutes, nichts was über die Individuen hinübergriffe und doch auch wieder für jedes Individuum gültig wäre, ausser der Thatsache, dass sie alle begehren, werten, Zwecke setzen, Lust empfinden und das erstreben, wonach es sie gelüstet. Aber daraus lässt sich, wie wir sahen, nichts Absolutes ableiten. Die Objekte für Lust, Begierde, Wertung können so verschieden sein, wie die Individuen und ihre einzelnen Lebensmomente verschieden sind. Abstrakt betrachtet, gleichsam rein logisch, kann diese Verschiedenheit bis ins Unendliche gehen und so gross sein, dass die einzelnen Fälle sich nicht einmal unter Begriffe bringen lassen, dass also jede Regelmässigkeit wegfällt. Faktisch ist innerhalb gewisser Grenzen Gemeinsamkeit vorhanden; nicht nur Begriffe, auch Regeln und Gesetze lassen sich bilden. Aber nicht auf Grund von Deduktionen, sondern allein von gewissenhafter Induktion. Und den Regeln kommt keine grössere, eher geringere Allgemeingültigkeit zu, als z. B. den biologischen oder diätetischen Gesetzen, weil man es mit selbstthätigen Geschöpfen zu thun hat, welche mit Bewusstsein und Willen in Gegensatz zu den Regeln treten und dadurch ihre Neuformulierung erzwingen können. Von logischer Notwendigkeit, etwa wie sie in einem mathematischen Beweise vorliegt, kann also nicht die Rede sein. Von allen Regeln, die hinsichtlich des Begehrens aufgestellt werden

könnten, kann es Ausnahmen geben; und jeder kann eine jede solche Regel in jedem Augenblick übertreten: er wird es thun, sobald ein solches Übertreten das ihm Gemässere ist.

Übrigens braucht man die Herren Absoluten nur sich selbst zu überlassen: sie widerlegen sich gegenseitig. Giebt es absolute Werte oder Zwecke, so kann doch nur einer der oberste sein. Erweist nun aber der Eine diesen, der Andere jenen Zweck mit mathematischer Sicherheit als vernunftnotwendig: so heben für den unparteieschen Zuschauer die Demonstrationen sich gegenseitig auf, und durch all das Beweisen wird nur das Eine bewiesen, dass nichts bewiesen werden kann. So deduciert SCHUPPE das Bewusstsein überhaupt als das absolut Wertvolle, Fel. KRUEGER die psychische Fähigkeit des Wertens, nach STOCK ist das Erkennen der notwenige absolute Zweck, nach STAUDINGER der von der Vernunft notwendig geforderte durchgängige Zusammenhang aller Zwecke. Und der Relative schaut dem Streit zu und spielt den tertius gaudens. Vermöchte eine Deduktion das Unmögliche, ihn in seinen Ansichten wankend zu machen: die Vielheit der Deduktionen würde diese Wirkung sofort paralysieren.

Aber selbst wenn es den Absoluten gelänge, einen überindividuellen, unbedingt notwendigen Zweck im Individualleben zu entdecken: er wäre doch unfähig, zum Fundament für eine Ethik zu dienen. Wenigstens für das, was man bisher Ethik nennt Denn ihre Werte entstammen grösstenteils einer socialethischen Betrachtungsweise. Jene obersten Zwecke könnten höchstens zu einer Individualethik führen; diese aber betrachtet den Menschen in einer Vereinzelung, die es in Wirklichkeit gar nicht giebt, und kann auch zur Erklärung des ethischen Handelns sich nur solcher Motive bedienen, welche der Rücksicht auf das eigene Ich, nicht solcher, welche der Rücksicht auf andere Menschen entstammen. Von hüben nach drüben giebt es keine Brücke; es sei denn dass man schon in die Individualethik socialethische Gesichtspunkte aufnähme und den obersten Zweck von vornherein den Bedürfnissen der Gesamtheit, nicht denen des Einzelindividuums, anpasste. Dann wäre es aber noch unmöglicher, ihn zu deducieren, als es jetzt schon ist; und auf keinen Fall wären die „unbedingt notwendigen" Zwecke zu gebrauchen, von welchen eben die Rede war.

Gäbe es also einen obersten absoluten Zweck, so wäre es

nicht möglich, auf seiuer Grnndlage eine Ethik aufzubauen. Und anderseits: der oberste Zweck, den das moralische Handeln wirklich hat, ist nicht absolut. Dieser Zweck bleibt immer ein und derselbe; ob man sich dessen bewusst ist oder nicht, ob man es eingesteht oder hinter hohen eudämonismus-feindlichen Worten zu verbergen sucht: faktisch ist er stets das Wohl der Menschheit oder (namentlich in früheren Zeiten) einer andern grösseren Gemeinschaft (Volk, Staat, Kulturwelt). Ich will beides zusammennehmen unter dem Ausdruck „Gesamtwohl" und diesen Begriff zunächst in seiner ganzen Unbestimmtheit belassen, um so den verschiedenen Theorien zugleich gerecht zu werden, welche ein und dieselbe Sache mit verschiedenen Namen belegen und in dem Komplex „Gesamtwohl" bald das eine bald das andere Moment stärker betonen (z. B. grösstmögliche Lust, Gesundheit menschlichen Lebens, Entwicklung u. s. w.). Allen diesen Theorien ist gemeinsam, dass die Rücksicht auf ein grösseres Ganzes und seine Interessen den Massstab bildet, nach welchem Gutes und Böses geschieden werden.

Nun ist aber dies Gesamtwohl durchaus kein absoluter Zweck oder Wert. Es kann nicht als solcher deduciert werden für den, der es nicht freiwillig oder durch Rücksichten auf Nebenmenschen gezwungen als Richtschnur seines Handelns anerkennt. Und ausserdem wechselt der konkrete Inhalt des Abstraktums „Gesamtwohl" sehr nach Völkern und Zeiten. In doppelter Weise! Zunächst die Ansicht darüber, was im einzelnen Fall als dem Gesamtwohl dienlich anzusehen sei. Der gewaltige Wandel der sittlichen Ideen und Anschauungen, Werte und Ideale ist zu bekannt, als dass ich mit mehr als dieser flüchtigen Andeutung darauf hinzuweisen brauchte. Sind doch die Extremen sogar so weit gegangen zu behaupten, dass es überhaupt nichts Gemeinsames gebe an dem, was die verschiedenen Zeiten und Völker schon alles für sittlich oder unsittlich gehalten haben, dass es also überhaupt keinen Sinn habe, von dem Guten oder Bösen schlechthin zu sprechen, sondern nur von dem zu einer Zeit oder in einem Volk für gut oder schlecht Gehaltenen. Diese Behauptung schliesst die weitere Annahme in sich, dass nicht nur die Meinung der Menschen über das der Gesamtheit Frommende gewechselt habe, sondern dass auch Letzteres selbst etwas nach Zeiten und Völkern Verschiedenes sei. Man wird

die Möglichkeit dieser Annahme zugeben müssen und sogar noch mehr: dass sie nämlich zwar nicht im Grossen und Ganzen, aber doch für manche Punkte das Richtige trifft. Krieg, Revolution, Blutvergiessen heissen im Allgemeinen mit Recht böse, gewiss aber gab und giebt es Zeiten, wo sie im Interesse des Gesamtwohls erwünscht oder gar notwendig, auf jeden Fall also gut sind. Vielweiberei ist auf tieferen Kulturstufen das Höchsterreichbare, also für sie „das Gute", während Zwang zur Monogamie vom Übel wäre wegen der schlimmen Folgen, welche die erst gewaltsam eingedämmten, nach Durchbrechung des Dammes aber um so stürmischer einherflutenden Begierden nach sich ziehen würden. In roheren Zeiten gilt es dieselbe Sitte zu schirmen und zu schützen, welche heutzutage zur Unsitte geworden ist und deshalb fortgebildet, d. h. durchbrochen werden muss. Und vor allem: sämtliche Fälle eines Konfliktes zwischen Pflichten werden je nach Zeit, Volk und Individualität des Handelnden einer verschiedenartigen Lösung fähig und bedürftig sein.

Aber wenn auch dies alles nicht wäre, wenn auch das Gute zu allen Zeiten sich gleich bliebe und die Rücksicht auf das Gesamtwohl heutzutage bei uns in jedem Fall ganz dieselbe Handlung moralisch notwendig machte wie vor 5000 Jahren oder wie etwa bei den Hottentotten: wie sollten wir diese Notwendigkeit erkennen? Der einzige Wegweiser könnte Erfahrung sein, die einzige Methode: Induktion. Aber wann führten die je zu Notwendigkeit im strengen Sinn des Wortes? Handlungen, welche vom moralischen Standpunkt aus schlechthin notwendig sind, also auch zu allen Zeiten und in allen Völkern notwendig gewesen sein würden, mag es, wird es sicherlich in sehr vielen Fällen geben: aber wir können diese ihre Unbedingtheit weder erkennen noch beweisen. Wie in allen Wissenschaften von Thatsachen bleiben wir auch in der Moral innerhalb des Gebietes der Wahrscheinlichkeit, nähere sie sich der Notwendigkeit noch so sehr.

Absolute, unbedingt notwendige Normen, Werte und Zwecke giebt es also nicht. Und

2. gelänge es selbst, sie nachzuweisen: die Absoluten sähen sich in ihren Erwartungen doch getäuscht; die Hoffnungen, welche sie auf jene Wunderdinge setzen, würden nicht in Erfüllung gehen.

Könnten die Menschen auch gezwungen werden, die all-

gemeine Verpflichtung zum moralischen Handeln theoretisch anzuerkennen: praktisch würden sie sich ihr doch entziehn, es sei denn, dass sie schon gut sind; ist das aber der Fall, dann bedürfen sie jener Verpflichtung nicht mehr. Das Guthandeln ist eine Sache nicht des Kopfes, sondern des Herzens und des Willens. Des Altertums Ansicht, dass Tugend lehrbar sei und durch Mitteilung abstrakter Erkenntnisse auch dem Schlechten eingeimpft werden könne, hat sich zweitausendjähriger Erfahrung als irrig erwiesen. Trotzdem giebt es freilich auch heute noch Träumer, welche glauben, die Einsicht allein gestalte und lenke den Willen, durch Aufklärung und Belehrung über die Forderungen der Vernunft könne die Menschheit sich einem paradiesischen Zustand voll Frieden, Unschuld und Gerechtigkeit immer mehr annähern. Glückliche Menschen, welche noch nie in die Tiefen der Schuld hinabgetaucht sind, wo das Böse nicht mehr aus mangelnder Erkenntnis geschieht, sondern mit dem klaren Bewusstsein seiner Schlechtigkeit! Über manches Ungemach mag ihr Träumen ihnen hinweghelfen, manchen Selbstvorwurf ihnen ersparen; die Zukunft verklärend, lassen ihre Illusionen auch die Gegenwart in rosigem Lichte erscheinen. Die Weltgeschichte aber geht ruhig ihren Gang fort; die rauhe Wirklichkeit kümmert sich nicht um das Träumen und Sehnen der Idealisten. Ihr Gesetz lautet: das Gute wächst mit dem Besserwerden des Willens, nicht der Einsicht; Erkenntnis wirkt nur, wenn sie Gefühle auszulösen und durch sie den Willen zu beeinflussen vermag.

Gerade das ist aber eine schwere Aufgabe. Denn es handelt sich dabei nicht um momentane Gefühlsaufwallungen, sondern um etwas Dauerndes, um Bildung neuer oder Verstärkung alter Gefühlsdispositionen. Dazu bedarf es dauernder Einflüsse, wie sie fast allein von Erziehung, Beispiel und Vorbild, von engem Zusammenleben und Arbeitsgemeinschaft in Familie und Haus, in geringerem Maasse auch in der Schule ausgehn können. Schon Moralpredigen und anderes erbauliches Reden über ethische Dinge wirkt wenig, und wenn es wirkt, wirkt es nicht durch die Worte, sondern durch die Art wie sie gesprochen werden, durch die Macht des persönlichen Einflusses dessen der redet, durch die Gewöhnung an eine sittliche, ideale Richtung der Gedanken und Gefühle, wie sie eine Folge fleissigen Besuches von Predigt, Messe, Gebetsversammlung und Ähnlichem nicht ist, doch wohl sein kann.

Aber Demonstrieren? Deducieren einer allgemeinen unbedingten Verpflichtung? Es wird nur abschrecken, nie gewinnen. Kein Mensch ist dadurch je gebessert, dass er jene langatmigen, schwer verständlichen Formeln und Beweise las oder hörte. Machten sie überhaupt einen Eindruck, so konnte er höchstens auf den Gedanken kommen, es müsse doch wohl um die Ethik schlecht bestellt sein, da man eines solchen Apparates bedürfe, um nur erst mal von dem Zu-Recht-bestehen der Verpflichtung zu überzeugen.

Davon aber dass ein Schlechter sich die Verpflichtung andemonstrieren liesse, um hernach wirklich ihr gemäss zu handeln: davon kann absolut nicht die Rede sein. Denkt Euch einen Augenblicksmenschen mit all seinen Fehlern, vom Glück begünstigt, im Vollbesitz seiner Kraft: glaubt Ihr denn wirklich ihm die Verpflichtung aufreden zu können, Plan in seine Lebensführung zu bringen, einem höchsten Gut alle andern unterzuordnen? Er wird sich lachend abwenden und meinen, er fühle sich sehr wohl bei seiner Lebensweise. Nie und nimmer werdet Ihr ihn durch Euer Reden und Beweisen zu einem andern Menschen machen. Höchstens würde er die Verpflichtung als ein Ideal theoretisch zugeben, ohne sich gemüssigt zu fühlen, diesem Ideal nachzustreben. Und selbst jenes Zugeständnis würden ihm nicht die Kraft und siegreiche Gewissheit Eurer Deduktion entreissen: er würde es machen, weil Erziehung, Sitte und Umgebung ihn daran gewöhnt haben. Ein Lebemann, den nichts zu interessieren vermag als die Freuden des Bacchus und der Venus: sollte er sich durch intellektuellen Zwang die Überzeugung aufnötigen lassen, er sei verpflichtet, das Erkennen als den absolut notwendigen Zweck seines Lebens zu betrachten und demgemäss zu handeln? Ein Selbstsüchtiger erkläre das Wohl der Gesamtheit für eine ihm gleichgültige Sache: meint Ihr wirklich durch Eure Beweise ihn dazu verpflichten zu können, dass er das Gesamtwohl zum Leitstern seines Thuns mache?

Nein und abermals nein! Auf diese Weise werden die Menschen nicht anders, nicht besser! Ob Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der sittlichen Verpflichtung deduciert werden oder nicht, ob absolute Werte und Zwecke beweisbar sind oder nicht: das sittliche Leben eines Volkes wird dadurch nicht afficiert. Der Masse des Volkes ist es ganz selbstverständlich, dass es absolute Werte und Normen giebt, diejenigen eben, welche Sitte

und Religion, Standesehre und Gesellschaftsformen dafür ausgeben. An diese Werte glaubt die Masse, und dieser Glaube ist von Beweisen und Widerlegungen nicht abhängig; durch jene wird er nicht geschaffen, durch diese nicht zerstört. Praktisch ist es daher völlig gleichgültig, ob die Sätze der Ethik theoretisch bestreitbar sind oder nicht. Die Jagd der Absoluten auf Notwendigkeit wäre also schliesslich auch dann nutzlos, wenn sie ihr Ziel erreichte. Die Hoffnungen, welche daran geknüpft werden, könnten doch nicht in Erfüllung gehen.

Insoweit schadet also der Relativismus der Ethik durchaus nicht. In praktischer Hinsicht geht Nichts verloren, und die Ethik bleibt auch ohne Unbedingtheit der Normen und der Verpflichtung eine Wissenschaft voll bedeutsamer Aufgaben, welche den Naturwissenschaften an Wichtigkeit nicht nachsteht und sie in der Sicherheit ihrer Resultate (bei richtiger Methode!) in sehr vielen Punkten erreicht.

Nun fragt es sich noch, ob

3. der Relativismus auch die moralischen Phänomene der Verpflichtung, Schuld, Reue, des Gewissens zu erklären vermag. Diese Phänomene sind es ja gerade, auf welche immer wieder hingewiesen wird, um die Notwendigkeit absoluter Werte und Normen zu erhärten.

Aber auch für den Relativen fällt der Begriff der Verpflichtung und diese selbst durchaus nicht fort. Die Thatsachen machen die Unterscheidung zweier Arten von Verpflichtung nötig: Heteronomie und Autonomie. Und ebenso giebt es zwei Arten des Gewissens: das eine ist die Stimme der freiwillig übernommenen Verpflichtung, das andere der Wiederhall eines fremden Willens.

Heternomoie ist bei weitem das Gewöhnliche. Die meisten Menschen sind Absolute oder wenigstens stark absolutistisch angehaucht. Sie sind deshalb im gewöhnlichen Leben von Autoritäten aller Art abhängig. Von der Rücksicht auf diese werden sie bei ihrem Thun und Lassen geleitet. Den Planeten sind sie gleich, welche um einen fremden Schwerpunkt kreisen. Daher geschehen die meisten inhaltlich guten Handlungen, weil Sitte und Religion, Gesetz, Gesellschaft und Standesehre sie fordern, also aus Furcht vor Strafen und dem Gerede der Menschen. Allen diesen Faktoren ist eine verpflichtende Kraft von gewaltiger Wirksamkeit eigen, der sich wohl kein Mensch je ganz und gar

entzieht. Von intellektuellen Momenten, von Begründung und Beweis, ist sie in keiner Weise abhängig, lässt sich auch nicht durch sie modificieren. Der Gemeinschaftsgeist ist es, welcher sich in ihr ausspricht. Ihr Inhalt mag wechseln: die Energie der verpflichtenden Kraft bleibt. Wohl sinkt sie zeitweilig unter das normale Niveau herab, wenn etwas Neues sich im Schoss der Zeiten vorbereitet, wenn eine neue Welt der Sitte sich zum Leben emporringt. Das Niveau ist auch nicht immer dasselbe. Heutzutage steht es niedriger als im Mittelalter, bei Völkern mit Kastenwesen höher als in Ländern, wo die Bewegung eine freiere ist. Ganz oder fast ohne Einfluss sind jene Faktoren nur bei sinkenden, degenerierten Nationen. So war es in den Zeiten der Selbstauflösung der antiken Welt. Der Untergang ist dann aber auch sicher, und keine Macht der Welt kann ihn hintanhalten, es sei denn die Mischung mit jugendkräftigen Völkern. Worauf die Sittlichkeit eines Volkes als eines Ganzen beruht, das ist also nicht wissenschaftliche Ethik noch Moralpredigt, nicht schöne Worte noch kluge Beweise, sondern allein der äussere Zwang, welcher vom Gemeinschaftsgeist ausgeht und die Einzelnen an das Wollen des Ganzen bindet, welcher Zucht und Ordnung sowohl schafft als aufrecht erhält. Die Institutionen und Gebräuche, Anschauungen und Sitten, in denen der Gemeinschaftsgeist zum Ausdruck kommt, denen er sein Siegel aufprägt: sie sind die wahren „Stützen der Gesellschaft“. Werden sie morsch, dann „lösen sich alle Bande frommer Scheu“, und keine Wissenschaft — wäre sie auch im Besitz der durchschlagendsten Beweise für die Unbedingtheit sittlicher Verpflichtung — vermöchte dem Verfall Einhalt zu thun.

Das ist die eine Form der Verpflichtung, die äussere. Wer sich ihr entzieht, wird von der Gesellschaft geächtet, und diese Ächtung oder die Furcht vor ihr zieht alle Qualen des Gewissens, drückendes Schuldgefühl und zehrende Reue nach sich.

Wahrhaft moralisch ist allein die innere, die autonome Verpflichtung. Der Gute stellt sich freiwillig in den Dienst des Guten, nicht um äusserer Vorteile willen (sei es in der Zeit, sei es in der Ewigkeit), nicht wegen der Meinung der Menschen, nicht aus Furcht vor Strafen und Nachteilen, sondern allein aus innerem Drange. Er wird nicht von aussen her verpflichtet, er selbst ist der Verpflichtende zugleich und der Verpflichtete. Nicht weil er soll will er, sondern weil er will soll er. Nicht ein

kategorischer Imperativ steht ihm dräuend gegenüber, sondern ein spontanes Gelübde bindet ihn an das Gute als an das ihm Gemässe. Nur durch Thun des Guten kann er Befriedigung und Glück erlangen. Jedem Menschen wohnt ein Trieb inne, sich zu bethätigen, wie auch jede Anlage auf Entwicklung und Bethätigung drängt. Der sittliche Mensch nun kann für seinen Bethätigungstrieb keine würdigere Aufgabe finden als sich dem Guten in Treue zu geloben, als an seiner Selbstvervollkommnung und für das Wohl der Gesamtheit zu arbeiten.

Und auch beim Autonomen giebt es Gewissensbisse, Reue und Schuldgefühl — und zwar weit quälender noch als beim Heteronomen. Sie treten auf, wenn ein Bruch des Gelübdes droht, resp. geschehen ist. Die unterdrückten Tendenzen, Triebe und Gefühle sind es, die dann in der Stimme der Gewissens gebieterisch ihr Recht fordern.

Weil aber diese Verpflichtung eine vollkommen freiwillige ist, sind, ebenso wie bei der heteronomen Form, auch hier Gründe und Beweise ganz unangebracht. Sie können nichts wirken, können den aus innerstem Herzen kommenden natürlichen Drang zum Guten Niemandem aufzwingen oder einimpfen. Das Problem ist nicht, einen Verpflichtungsgrund zu finden, der alle Menschen ohne Weiteres bindet und bessert. Die Kunst besteht vielmehr darin, die Menschen zunächst gut zu machen: dann kommt die Verpflichtung von selbst. Und die Menschen bessern? Es geschieht durch Erziehung und Beispiel, durch Bildung von Gemüt und Charakter, durch Stählung des Willens, durch Erweckung altruistischer Gefühle und Triebe, aber sicher nicht durch Demonstrationen und Deduktionen, und nur zum allerkleinsten Teil durch Aufklärung und Verstandesbildung.

Auch der Relativismus kennt also sittliche Verpflichtung, Reue, Schuldgefühl, Gewissen. Ohne sich auf absolute Zwecke, Werte und Normen zu stützen, vermag er diesen Erscheinungen gerecht zu werden. Seine Ethik befriedigt daher alle Anforderungen, welche man billigerweise an eine solche Wissenschaft stellen kann.

II. Eudämonismus (Utilitarismus).

A.

Über Eudämonismus (Utilitarismus) möchte ich im Anschluss an ein Werk des Berliner Arztes Wilh. Stern einiges sagen.

Das Buch heisst: „Kritische Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft" (Berlin, Ferd. Dümmler, 1897. 471 S. gr. 8°).

STERN stellt sich auf den Standpunkt des kritischen Positivismus; er will die Ethik von allen religiösen und metaphysischen Voraussetzungen unabhängig machen und dadurch zum Rang einer positiven Wissenschaft erheben. Ein sehr löbliches Unternehmen! Schade nur dass STERN, um den Träumen der Metaphysik zu entgehen, sich in die bösesten Phantastereien über den Leibes- und Seelenzustand des Urmenschen verliert! In einem Abschnitt, überschrieben: „Das wirkliche Grundprinzip der Ethik", spielen diese Phantastereien eine grosse Rolle.

Aber zu diesem Abschnitt, der eigentlichen pièce de résistance des ganzen Werkes, muss man sich erst durch 300 S. mühsam hindurcharbeiten! Zunächst stellt STERN seinen theoretischen Standpunkt, den kritischen Positivismus, dar. Dann folgt ein Abschnitt mit dem Titel „Problemstellung", der in ein mysteriöses Halbdunkel getaucht ist: in geheimnisvollen Andeutungen nimmt er die späteren Resultate vorweg; es wird zu wenig geboten, als dass die schliesslichen Lösungen schon jetzt verständlich werden könnten, aber mehr als genug, um den Abschnitt der Klarheit und Übersichtlichkeit zu berauben und um schon die Problemstellung mit unbewiesenen Prämissen und erst später beweisbaren Behauptungen zu beschweren.

Darauf werden auf 168 S. die bisherigen ethischen Systeme (bes. Methoden und Grundprinzipien) einer Kritik unterzogen (S. 68—236). Diesen Abschnitt hätte der Verfasser im eigenen Interesse besser fortgelassen. In systematischen Schriften sind solche langatmige Exkurse nicht am Platz. Zehn fesselnd geschriebene Seiten, welche das Neue, was der Autor zu sagen hat, in knapper, kurzer Darstellung enthalten, wirken mehr als hundert Seiten Polemik. Der historische Teil in STERNS Werk geht zwar den Dingen zu Leibe und enthält manche recht gute Partien. Aber, im Ganzen betrachtet, macht er doch einen recht schulmeisterlichen Eindruck. Etwa als wenn ein Lehrer des Deutschen Aufsätze zurückgäbe und erteilte ihnen fast durchweg schlechte Noten, weil sie nicht die Disposition befolgt haben, die ihm zufällig vorschwebte. Betrachtung und Kritik sind zu schematisch. STERN beurteilt die Systeme nach einem ganz willkürlichen Mass-

stab, nach seiner Methode und seinen Ansichten nämlich, die aber — und das ist das Schlimmste — noch gar nicht genau bekannt sind, sondern in dunklen Andeutungen mehr verhüllt als entschleiert werden.

Dem historischen Abschnitt folgen drei weitere vorbereitender Natur. Der erste enthält methodologische Erörterungen; der zweite will nachweisen, dass zwischen der organischen und unorganischen Natur nur ein scheinbarer Gegensatz besteht, hervorgerufen durch die grössere resp. geringere Kompliciertheit ihrer Erscheinungen, dass dagegen der Unterschied zwischen beseelter und unbeseelter Natur ein essentieller, scharf trennender ist und sogar von den Tieren empfunden wird; der dritte Abschnitt handelt von den Trieben und der Freiheit des Willens (was letztere betrifft, so hält STERN die richtige Mitte ein zwischen dem Indeterminismus mit seiner regellosen Willkür und dem „mechanistischen" Determinismus, welcher den Menschen in eine Maschine verwandelt).

Dann kommt der eigentliche Hauptteil, welcher STERNS neue Grundlegung enthält (S. 302—379). Ihm folgen noch 100 Seiten, welche die Lehren von den Tugenden, Pflichten, vom höchsten Gut, von Recht und Staat zum Inhalt haben. Sie geben einen Grund- und Aufriss des systematischen Baues, welcher auf dem neuen Fundament errichtet werden soll.

Nun zu diesem Fundament! Der Titel des Abschnitts wurde schon genannt: „Das wirkliche Grundprinzip der Ethik" (Grundprinzip — causa efficiens, principium movens der sittlichen Handlungen). Das Sittliche ist etwas, was sich allmählich, beim „Menschen im Laufe sehr vieler Jahrtausende, wahrscheinlich einiger, vielleicht gar mehrerer Jahrzehntausende, und bei den Tieren zum Teil im Laufe von Hunderttausenden von Jahren" entwickelt und weitervererbt hat (S. 304).

STERN ist nun auf den unglücklichen Gedanken verfallen, diese Entwicklung zu rekonstruieren. Er versetzt uns zu diesem Zweck einige Jahrzehntausende zurück in die Zeit des Urmenschen, (etwa am Anfang der älteren Steinzeit). Mit grosser Phantasie und Beredsamkeit wird geschildert, wie der arme Urmensch fast täglich mit tausend Schlägen von den Elementen getroffen wird. Bald wird infolge eines Wolkenbruchs seine Höhle überschwemmt, wobei ein Kind ertrinkt und die andern nur mit Mühe gerettet

werden. Bald verscheucht ein grosser Waldbrand das Wild und beraubt ihn dadurch der Nahrung, bald überrascht ihn auf seinen Streifzügen ein Orkan". „Bald [!] zwingen ihn in der Eiszeit Gletscher und wiederholt auftretende Überschwemmungen, sein bisheriges Obdach aufzugeben." Jetzt rafft er sich aber auf, besinnt sich auf seine wahren: die geistigen Kräfte und beugt mehr als bisher durch Präventivmassregeln den schädlichen Eingriffen der Elemente in sein psychisches Leben vor. „Es beginnt nunmehr die neolithische Zeit". „Seine vorläufig noch sehr geringe vorbeugende Arbeit an der Natur wurde von dieser belohnt. Aber wiederum [!] rüttelten die schädlichen Eingriffe der Elemente in sein psychisches Leben ihn aus der Ruhe [!] auf": ein Blitzschlag trifft seine Hütte, tötet sein Weib, das Vieh kommt in den Flammen um, oder eine Überschwemmung raubt ihn Hab und Gut. Darauf vermehrte Präventivthätigkeit, aber auch „von Neuem ganz unerwartete schädliche Eingriffe": Hagelschlag eben vor der Ernte, Trockenheit und Dürre, Wildmangel. Um seine Lage zu verbessern, sucht er mit vielen seiner Mitmenschen ein von grossen Bergen umgebenes fruchtbares Thal auf. Hier lebt er auch lange Zeit ruhig und ungefährdet. Aber dann plötzlich: Lawinensturz oder Ausbruch eines feuerspeienden Berges oder Erdbeben, je nachdem wohin den Leser seine Neigung zieht.

Mit gleich rührender Liebe und nicht geringerer Phantasie begleitet STERN seinen Urmenschen durch die Metallzeit hindurch. Resultat: die fortwährend drohenden oder eintretenden Eingriffe der Elemente in das psychische Leben der Menschen und Tiere erwecken in diesen ein Gefühl der Zusammengehörigkeit aller beseelten Wesen gegenüber der unbeseelten Natur. Dies Gefühl führt zu gemeinschaftlichen vorbeugenden und abwehrenden Handlungen: jene der Kulturthätigkeit angehörig, diese die Quelle aller Sittlichkeit. Tausendfache Wiederholung, Übung, Gewöhnung hinterlassen in beiden Fällen sich weiter vererbende Spuren in der psycho-physischen Organisation: im ersteren Fall geht daraus technisch-wissenschaftliche Begabung hervor, im zweiten Fall der anfängliche Kern des sittlichen Triebes, nämlich der Trieb „zur Abwehr der schädlichen Eingriffe der unbeseelten Natur ins psychische Leben". Die allgemeine Gefühlsgrundlage dieses Triebes sieht STERN in dem dauernden Groll gegen die feindliche Seite der unbeseelten Natur, welcher in den beseelten Wesen erzeugt

und durch unzählige Generationen vererbt wird. (Auch bei den Tieren bildet sich angeblich dieser sittliche Trieb sowie das ihm zu Grunde liegende Gefühl der Zusammengehörigkeit mit allen beseelten Wesen gegenüber den schädlichen Eingriffen der Elemente aus.)

Groll wie Trieb tragen einen objektiven, unpersönlichen, allgemeinen Charakter an sich. Der sittliche Trieb geht nicht darauf aus, irgend einem bestimmten beseelten Wesen zu nützen, sondern er will die schädlichen Eingriffe der unbeseelten Natur überhaupt in ihrer Gesamtheit abwehren. Durch dies in ihm liegende Unpersönliche wird angeblich jeder Eudämonismus von vornherein ausgeschlossen.

„Im Laufe der Zeit" richten sich Groll wie Trieb auch gegen die „schädlichen Eingriffe" beseelter Wesen. Doch findet diese Ausdehnung erst „in einem späteren Teile der vorgeschichtlichen Zeit statt, als bereits eine grössere Anzahl von Menschen in derselben Gegend zusammenwohnte".

Das Resultat der Untersuchungen wird S. 337 so zusammengefasst: „Das Wesen der Sittlichkeit oder das wirkliche Grundprinzip der Ethik ist der Trieb zur Erhaltung des Psychischen in seinen verschiedenen Erscheinungsformen durch Abwehr aller schädlichen Eingriffe in dasselbe".

Die Handlungen, zu welchen dieser Trieb führt, sind aber nur dann sittlich, wenn sie mit einem freiwillig oder aus eigenem Triebe gebrachten Opfer, also einem Unlustgefühl, einem Akt der Selbstüberwindung verbunden sind. Dieses Opfer ist nach STERN das allgemeine Kriterium der Sittlichkeit. „Die sittliche Handlung oder eigentlich die zu ihr führende Kausalreihe beginnt stets als eine egoistische und wird erst in ihrem weiteren Verlauf durch das Opfer, welches von dem sittlichen Triebe verursacht wird, zur sittlichen" (S. 347).

Was die formale Seite des Werkes betrifft, so lässt es nicht weniger als alles zu wünschen übrig. Es fehlt jedes Inhaltsverzeichnis, es fehlen Überschriften resp. Stichworte über den einzelnen Seiten. Man muss erst das ganze Werk durchblättern, um eine ungefähre Idee vom Aufbau zu bekommen. Disposition und Gedankenentwicklung sind wenig übersichtlich. Was später kommen sollte, wird früh vorweggenommen. Was abgethan ist, wird fortwährend wiederholt. Der Styl ist sehr schwerfällig:

Absätze von 4—6 Seiten sind nicht selten (ein Unikum von 9 Seiten kommt sogar vor!); die Perioden sind lang, voller Einschachtelungen. Eine einschläfernde Wirkung haben die stetig wiederkehrenden technischen Formeln, die fast so zusammengesetzt sind wie die chemischen. Die Formel „schädliche Eingriffe der objektiven Aussenwelt im Sinne der unbeseelten Natur und besonders der Elemente ins psychische Leben" kehrt bis zum Überdruss wieder, in gewissen Teilen des Buches auf einer Seite mehreremal, ganz zu schweigen von den Abkürzungen, welche durch Weglassung eines oder einiger Glieder entstehen. Pronomina vermeidet STERN bei solchen Gelegenheiten ängstlich. Er darf sich aber auch nicht wundern, wenn in dem Leser ein „dauernder Groll" gegen diese Formeln entsteht als gegen einen Eingriff der unbeseelten Buchstaben in sein psychisches Leben.

Inhaltlich ist STERNS Leistung eine sehr respektable, insofern sein System eine durchaus originale Schöpfung ist voll Individualität. Das allein ist schon ein Verdienst in unserer Zeit der Geschichte, der Synthesen und Vermittelungen. STERN ist ein scharfsinniger Denker und ein architektonischer Kopf mit allen Vorzügen und Schattenseiten eines solchen.

Aber dem System beistimmen? Ich kann es nicht, und auch sonst wohl Niemand. Phantasie und Phantasterei machen sich gar zu breit. Die Geschichte der Sittlichkeit ist zu unnatürlich, um Rekonstruktion der wirklichen Entwicklung zu sein. Aus STERNS Grundprinzip ergeben sich die wundersamsten Konsequenzen, welche sämtlich mit der Erfahrung in Widerspruch stehen. Einwendungen wären gegen alle wichtigeren Behauptungen zu machen. Ich beschränke mich auf Weniges.

Von der Unterscheidung zwischen beseelter und unbeseelter Natur weiss der Urmensch nichts, geschweige denn das Tier. Die Völkerpsychologie lehrt, dass der Mensch auf tieferen Kulturstufen seine Art des Lebendigseins und Handelns auch auf die unbeseelte Natur überträgt und ihr Seele und Leben unterlegt. Dadurch ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass die Menschen sich auch damals in ihren Reaktionen gegen die unbeseelte und gegen die beseelte Natur verschieden verhielten. Das geschah jedoch infolge sich zudrängender verschieden gearteter Associationen, nicht aber mit dem klaren Bewusstsein des Unterschiedes zwischen den verschiedenen Objekten oder gar auf Grund einer abstrakten

Formulierung dieses Unterschiedes, geschweige denn auf Grund einer begrifflichen Zusammenfassung der sämtlichen unbeseelten Objekte zu einem Ganzen (der unbeseelten Natur). Damit sind auch STERNS ursprünglicher, objektiver „Trieb" und „Groll" gerichtet. Es sind das reine Phantasieprodukte. STERN mag sie sich anempfunden haben. Aber sonst giebt es sie heutzutage gewiss nicht, und auch ihre Entstehungsgeschichte ist nicht mehr als ein Märchen. Unterschied der Urmensch wirklich unbeseelte und beseelte Natur, so mussten die Gegenstände seines Grolls vielmehr Tiere und Menschen sein. Denn von diesen gingen, wie mir ganz unzweifelhaft ist, die meisten Eingriffe in sein psychisches Leben aus, nicht von der unbeseelten Natur. Feuersbrünste, Waldbrände, vulkanische Eruptionen, Erdbeben etc. sind zu seltene Ereignisse, als dass sie einen tiefen dauernden Groll erregen könnten. Unter der gewöhnlichen Unbill der Witterung aber und Ähnlichem litt der Mensch damals, weil abgehärteter und bedürfnisloser, sehr viel weniger als jetzt. Von Seinesgleichen dagegen und von den Tieren erfuhr er fortwährend Abbruch, mit ihnen lag er im Kampf: mit den Mitmenschen, weil sie auch essen wollten, mit den Tieren weil sie sich nicht essen lassen, eventuell sogar ihn fressen wollten. Dazu die Reibereien und Kränkungen, wie sie gemeinschaftliches Leben täglich mit sich führt; je geringer die Selbstbeherrschung und je weniger ausgebildet die feste Sitte war, einen um so ernsteren Charakter mussten sie natürlich annehmen. Wäre also ein allgemeiner Groll gegen feindliche Mächte entstanden, so hätte er sich gewiss nicht gegen die unbeseelte Natur, sondern gegen Mitmenschen und Tiere gerichtet.

Allgemeines Kennzeichen der sittlichen Handlungen soll das mit ihnen verbundene Opfer sein. Konsequenzen dieser Anschauungsweise: Wenn Handlungen zu Gunsten von Verwandten oder sonst nahestehenden Personen geschehen, so müssen sie, um einen sittlichen Charakter zu tragen, mit weit grösseren Opfern verbunden sein, als wenn dieselben Handlungen zu Gunsten gleichgültiger Personen vollbracht würden. Gibt eine Mutter das Leben für ihr kleines, hilfloses Kind hin, so entspringt diese That dem Selbsterhaltungsstreben (weil das Kind ihr als Teil des eigenen Selbst gilt) und ist nicht sittlich. Ist das Kind aber körperlich selbstständig, so ist jenes Gefühl der Solidarität nicht mehr vorhanden,

und die Hingabe des Lebens ist jetzt eine sittliche That! Wenn einem Menschen das Thun des Guten etwas Selbstverständliches ist und keine Überwindung kostet, so kann man bei ihm nicht mehr von guten, sondern nur von schönen Handlungen reden.

Man wird STERNS Theorie schon deshalb für verfehlt halten müssen, weil sie zu solchen Lehren führt. Gewiss ist keine menschliche Moral ohne Askese und ohne Opfer denkbar. Aber wir Menschen sind auch keine Idealwesen. Und man wird doch nicht das, was unsere Schwäche bildet, als unsere Stärke, das Zurückbleiben hinter der Norm für die Norm selbst ausgeben wollen! Das Ideal, dem wir nachstreben sollen, ist und bleibt (trotz STERN!): dass wir die Opfer, welche das Guthandeln von uns heischt, gar nicht als Opfer empfinden, dass das Sittliche uns nicht mehr fordernd als Gebot gegenübersteht, sondern als ein innerer Drang in uns wirkt, dem zu widerstreben gegen unsere Natur ist.

Als sittlich betrachtet STERN nur diejenigen Handlungen, welche schädliche Eingriffe in unser psychisches Leben abwehren wollen, mögen diese Eingriffe stattgefunden haben oder stattfinden oder unmittelbar drohen. Wo die Vorbeugung beginnt, hört die Sittlichkeit auf; da ist nur noch von Kultur die Rede. Ihrem Ursprung nach ist die Sittlichkeit ein von der unbeseelten Natur den beseelten Wesen, die Kultur umgekehrt ein von den beseelten Wesen der unbeseelten Natur aufgedrängter Kampf. Diese Auffassung führt nun zu den kostbarsten Folgerungen. Es ist anzuerkennen, dass STERN den Mut hat, diese Folgerungen zu ziehen und sogar selbst auszusprechen, aber in den Augen des Unbefangenen genügen sie, um die ganze Theorie zu stürzen.

„Das Herrichten und Bereithalten beziehentlich Instandhalten eines Feuerlöschapparates zum eventuellen sofortigen Gebrauch“ ist zu den ethischen Handlungen zu zählen, da der Apparat nur im Fall einer bereits eingetretenen Feuersbrunst zur Abwehr in Thätigkeit tritt. Dagegen soll die Herrichtung und das Instandhalten eines Blitzarbeiters lediglich eine Präventiv- oder Kulturthätigkeit sein (S. 374/5). Folgert man weiter, so müsste der Erfinder einer wichtigen Verbesserung am Feuerlöschapparat eine sittlich hochstehende Handlung vollziehen, während der armselige Mensch, der einen neuen Blitzableiter konstruiert, sich „nur“ einer Kulturthätigkeit rühmen könnte. Wenn ein reicher Mann einer Stadt, deren Einwohner er nicht ist, Geld zum Bau eines Dammes

gegen Überschwemmungen schenkt, so ist seine Handlung keine vorbeugende, sondern eine sittliche (weil Kulturarbeiten stets aus selbstsüchtigem Interesse geschehen). Wohnte er aber in derselben Stadt, so beugte seine Handlung den auch von ihm befürchteten schädlichen Eingriffen vor und gehörte zur Kultur (S. 375)! Die Berufshandlungen des Landmanns, Kaufmanns. Künstlers, Lehrers sind nur kulturell, die des Arztes, Soldaten, Richters grösstenteils sittlich. In Technik und Industrie würde man wohl nach den Verhältnissen scheiden müssen. Fabrikanten von Dampfspritzen fabrizieren ethisch, von Blitzableitern anethisch! Von staatlichen Funktionen sind Finanzverwaltung, Förderung von Kunst, Wissenschaft, Technik, wirtschaftliche Thätigkeit, Errichtung öffentlicher Lehranstalten, Handhabung der Polizei, Verhütung von Verbrechen u. s. w. kulturell, Rechtspflege dagegen, Landesverteidigung, Gesandtschafts- und Konsularwesen, Armenpflege, Aufsicht über kulturelle Institute (wie Schulen) u. s. w. sittlich; auch von der Abwehr schädlicher Eingriffe der Elemente gilt letzteres (danach wäre der Bau von Dämmen anethisch, ihre Reparatur nach Hochwasser sittlich!). Von den Tugenden sieht STERN sich gezwungen die Selbstbeherrschung zu einem grossen Teil für etwas Anethisches, also sittlich Gleichgültiges zu erklären: soweit sie nämlich irgendwie vorbeugend ist und nicht direkt darauf ausgeht, alle Affekte, Triebe und Neigungen zurückzudrängen, welche zu schädlichen Eingriffen in fremdes psychisches Leben führen würden. Einen wichtigen Teil aller bewussten Erziehung muss STERN also als etwas sittlich Gleichgültiges bezeichnen. Auch Tapferkeit im Dulden, unerschrockener Mannesmut bei allen Schicksalsschlägen sind Tugenden, die in STERNS Ethik keinen Platz finden. Und alle diese Sonderbarkeiten nur deshalb, weil das „einzig wahre" Grundprinzip der Moral nichts von Prävention weiss, sondern nur Abwehr kennt! Sapienti sat!

Besonders viel thut STERN sich darauf zu gute, dass seine Ethik frei von jedem Eudämonismus und Utilitarismus ist. Aber der „unpersönliche, objektive" Groll und Trieb, auf welche in dieser Frage so viel ankommt, sind, wie wir sahen, nur Phantasiegebilde STERNS. Und wäre so etwas Ähnliches wirklich vorhanden, so würde der Groll sich gegen ein bestimmtes Objekt richten, und Mitleid sowie sittlicher Trieb gingen auf das ganz spezielle jedesmalige Opfer des Eingriffs. Mag STERN auch noch so spröde

thun: auch seine Ethik ist utilitaristisch. Um Abwehr schädlicher Eingriffe handelt es sich bei ihm. Durch die Abwehr wird Nutzen geschaffen, wird das Gesamtwohl erhöht. Und dass Letzteres der Zweck des sittlichen Handelns sei: das ist der Kernpunkt der Ethik des Utilitarismus. An vielen Stellen, besonders in der Staats- und Rechtslehre, tritt denn auch die Rücksicht auf den Nutzen ganz offen zu Tage.

STERNS Ethik ist auch eudämonistisch. S. 408 heisst es: Die Tugend „ist das einzige Gut, welches den Menschen dauernd und in einem ungleich höheren Grade, als alle anderen Güter befriedigt . . . Die jedesmalige Befriedigung des auf Befriedigung nachdrücklich dringenden sittlichen Triebes, welche zwar im einzelnen Falle mit einem keinem anderen vergleichbaren Lustgefühl der inneren Ruhe und Zufriedenheit mit sich selbst als ihrer Folge verbunden ist, auf dessen Erlangung aber der Mensch beim sittlichen Handeln nicht ausgeht, das er also nicht sucht, ist für den Menschen wenigstens Selbstzweck des sittlichen Handelns." Also Ziel des sittlichen Handelns ist auch nach STERN ein wertvolles Gut: ein drängender Trieb wird befriedigt. Streben nach Gütern, Befriedigung von Trieben entspringen nun aber beide dem Selbsterhaltungsstreben, welches nicht nur auf nackte Erhaltung des Lebens geht, sondern auch auf das Sichdurchsetzen, Sichentwickeln der ganzen Persönlichkeit mit allen ihren verschiedenen Trieben und Anlagen. Ob ich das mit dem sittlichen Handeln verbundene Lustgefühl mit Bewusstsein als Zweck meines Handelns erstrebe oder ob ich gut handle einem übermächtigen Triebe folgend: in beiden Fällen ist doch die Rücksicht auf mich, auf mein Wohl das Entscheidende. Und mehr behauptet der Eudämonismus, richtig verstanden, nicht.

Wer Anhänger des Determinismus ist und die Ethik nur auf psychologischer Basis glaubt aufbauen zu können: für den ist der Eudämonismus (und Utilitarismus) etwas ganz Selbstverständliches. Aber auch jede andere Ethik wird, falls sie noch irgend welche Fühlung mit den Thatsachen hat, sich de facto auf jenen Standpunkt stellen müssen, so sehr sie es theoretisch ableugnet. Der Widerspruch zwischen dem, was man möchte, und dem, was man wirklich lehrt, lässt sich da überall leicht nachweisen. Die eudämonistische (und utilitaristische) Betrachtungsweise ist eben in den Thatsachen begründet, und darum

kann sich ihr niemand entziehen. Dass dem so ist, sollen die folgenden Ausführungen zeigen; zugleich wird sich ergeben, dass die Reinheit ethischer Lehre und die Selbstlosigkeit ethischen Handelns dadurch nicht getrübt, sondern erhöht wird.

Um zum Ziele zu gelangen, muss ich etwas weiter ausholen. Damit die eigentliche Untersuchung nachher glatt verlaufen könne, lege ich ihr einige Fundamentalsätze der deterministischen Weltanschauung zu Grunde.

B.

Jede menschliche Handlung ist eine notwendige Resultante aus dem augenblicklichen Wesen des Handelnden und aus den äusseren Umständen, in denen er sich befindet. Unter letzteren befasse ich alles, was ausser ihm ist, von aussen auf ihn eindringt und von irgend welchem Einfluss auf seine Willensentwicklung sein kann, also z. B. erziehliche Einwirkungen, Lebensschicksale, die jedesmalige Umgebung etc. Den Ausdruck „Wesen des Menschen" gebrauche ich als kurze Bezeichnung für seinen ganzen psycho-physischen Organismus. Zu seinem „Wesen" gehört also z. B. auch das Faktum, dass die Aussenwelt diese oder jene Reaktionen in ihm hervorruft, dass sie zu bestimmten Empfindungen, Anschauungen, Gedanken, Gefühlen und Motiven Anlass giebt, dass unter diesen Motiven sich wieder eins als das stärkste erweist. Bei demselben „Wesen" und unter denselben äusseren Umständen hätte also keine andere Handlung geschehen können als **die**, welche wirklich geschehen ist — einerlei ob es sich um sittliche oder unsittliche oder indifferente Handlungen, ob es sich um einen Totschlag oder um ein Linksum oder Rechtsum handelt. Der Mensch thut in jedem Augenblick dasjenige, was seinem „Wesen" unter den obwaltenden äusseren Umständen am genehmsten, am angemessensten ist.

Darüber was am genehmsten ist, kann in den meisten Fällen ohne Weiteres die Entscheidung getroffen werden, so z. B. bei allen Instinkt-, Reflex-, Trieb-, Gewohnheitshandlungen. Da ist der psycho-physische Organismus durchaus nicht zweifelhaft darüber, welche Handlungsweise seinen augenblicklichen Interessen und Bedürfnissen am meisten entspricht. Ist aber eine eigentliche Willensentscheidung, ein Entschluss, eine Wahl zwischen

verschiedenen Möglichkeiten erforderlich, so müssen Lust- und Unlustgefühlee hinzutreten. Ihre biologische Funktion besteht darin, dass sie über das dem Organismus augenblicklich oder auch dauernd Genehme aufklären. Auf Grund dieser — wirklichen oder als künftig vorgestellten — Gefühle wird dann entschieden und gewählt.

Bei der ersten Art können also die Gefühle stets fehlen. In manchen Fällen können sie auch da vorhanden sein, aber mehr oder nur als Begleiterscheinungen. Sie rufen die Handlung nicht hervor (welche vielmehr auch ohne sie stattfinden würde); doch können sie die Momente, welche zu ihr drängen, verstärken. Bei der zweiten Art, vor allem also bei Zweck- und Wahlhandlungen, müssen immer Gefühle beteiligt sein; sie sind sogar das Ausschlaggebende. Wo der Intellekt mit seinen Überlegungen zu Worte kommen muss, da sendet der Organismus gleichsam als seine Bevollmächtigten die Gefühle mit zur Beratung, und sie spielen dann etwa die Rolle wie im Gesamtministerium beim Ausgabenetat ein einflussreicher Finanzminister. Die Vorstellungen können wohl diese oder jene Möglichkeit des Handelns in lockenden Farben darstellen; aber die Farben sind der Palette des Gefühls entlehnt, das Gefühl muss die Farben erst lockend finden. Vermeidung drohender Unlust ist bei der schliesslichen Entscheidung oft wichtiger als erwartete Lust. Es kann auch Unlust erstrebt werden, um noch grösserer Unlust zu entgehen. Man kann sogar den Tod vorziehen, wenn die mit ihm verbundene Unlust geringer erscheint, als die vom Weiterleben erwartete.

Handlungen der ersten Art geschehen vor allem da, wo bestimmte Tendenzen, Keime, Triebe, Bedürfnisse des Individuums vorliegen. Zeigt sich von aussen her eine Möglichkeit, dass sie sich durchsetzen, entwickeln, befriedigen: dann tritt die entsprechende Handlung sofort ein, ohne dass sich Gefühl und Vorstellung einzuschieben brauchen. Oder in anderen Fällen tritt wohl Vorstellung, Wahrnehmung, Empfindung dazwischen, aber kein Gefühl. Auf diese Weise geht zu einem grossen Teil das Thun des täglichen Lebens vor sich, besonders alle mechanisierten oder zur Gewohnheit gewordenen Handlungsreihen.

Ein Zweck kann also nur deshalb in Aussicht genommen werden, weil man sich vorstellt, dass mit der Erreichung des Gewollten Gefühle der Lust sich einfinden werden. Verhiesse der Zweck nicht Realisierung von etwas Wertvollem, so würde

man ihn nicht erstreben. Oft liegt er in so ferner Zukunft, dass man mit Bestimmtheit weiss, man werde ihn nie erreichen. Es bleibt dann nur die Vorfreude; es werden dann die Lustgefühle antecipiert, welche Kinder und künftige Generationen einst haben werden oder wenigstens einst haben könnten. Oder auch: mit dem Streben nach dem Zweck sind schon Lustgefühle verbunden, weil man dies Streben für etwas Wertvolles hält und auf Grund seiner der Selbstachtung oder der Achtung durch Andere teilhaftig wird.

Jede Handlung kann als Mittel zur Erreichung verschiedener Zwecke benutzt werden, und jedes der Lustgefühle, welche mit diesen verschiedenen Zwecken in der Vorstellung verbunden sind, kann als Motiv zu der Zweckhandlung treiben. Denn jede Handlung hat — über den unmittelbaren, äusserlich sichtbaren Inhalt hinaus — die Tendenz, gewisse Konsequenzen nach sich zu ziehen, die sich erfahrungsmässig mit einiger Sicherheit berechnen und vorherbestimmen lassen, die jedoch nicht in jedem einzelnen Fall einzutreffen brauchen, sondern durch die Umstände hintertrieben oder modifiziert werden können. Ich nenne diese Konsequenzen Nebenfolgen oder Nebeneffekte. Bei Zweckhandlungen nun kann das Motiv sich sowohl auf den eigentlichen Inhalt der Handlung beschränken, als auf diese oder jene der Nebenfolgen übergreifen, als letztere allein in Rechnung ziehen.

Ich wähle ein Beispiel. Ein Mann beseitigt durch Schenkung einer grösseren Summe Geldes die Not einer Familie. Das sei der unmittelbare äussere Inhalt der Zweckhandlung! Abgesehen von dieser direkten Folge wird die Handlung im gewöhnlichen Lauf der Dinge noch mancherlei Nebenfolgen nach sich ziehen. Sie kann den Geber in den Ruf eines wohlthätigen Mannes bringen, kann seinen Kredit stärken, kann ihm Freunde und Ansehen erwerben, kann in ihm die Zuversicht erwecken, dass er auf Belohnung im Jenseits Anspruch habe etc. Jede dieser Nebenfolgen kann bei ihrem Eintreffen in dem Geber ein Gefühl der Lust erregen, jedes dieser erwarteten Lustgefühle kann den Geber zu der That bestimmen, oder mit anderen Worten: jede der Nebenfolgen kann dem Geber der eigentliche Zweck der Handlung und das von der Nebenfolge erwartete Lustgefühl das Motiv zur Handlung sein. Die That ist ihrem unmittelbaren Inhalt, ihren wahrscheinlichen Folgen, den durch sie erreichbaren Zwecken nach in

allen Fällen dieselbe: die Motive sind verschieden; überein kommen sie nur darin, dass sie alle in Gefühlen der Lust bestehen, die von der vollzogenen Handlung erwartet werden.

C.

Wie bei allem zweckbewussten Handeln, ist natürlich auch beim moralischen zwischen dem Inhalt, den Folgen einer Handlung, den durch sie erreichbaren Zwecken einerseits und dem sie veranlassenden Motiv anderseits zu unterscheiden. Es sind deshalb zwei Fragen zu beantworten: 1. Wann ist eine Handlung ihrem Motiv nach gut? 2. Wann ihrem Inhalt, ihren Folgen oder den durch sie erreichbaren äusseren Zwecken nach? Oder: 1. worin besteht die subjektive, 2. worin die objektive Seite des Guten?

Aus methodologischen Gründen werde ich die erste Frage zunächst zu beantworten suchen. Auf den ersten Anblick erscheint es zwar als eine etwas sonderbare Zumutung, darüber zu entscheiden, weshalb man das Gute thut, bevor man ausgemacht hat, was Gut ist. Aber wie auch die Lösung des letzteren Problems ausfallen mag: das durch Beantwortung der ersten Frage aufgefundene Motiv ist für alle Fälle gültig. Das Warum? der sittlichen Handlung bleibt dasselbe, wie man auch das Was? der Handlung bestimmen mag.

Von vollbewussten Zweck- und Wahlhandlungen gehe ich also aus, um das Wesen des Guten zu bestimmen. Und zwar selbstverständlich vom autonomen sittlichen Handeln, in welchem die Idee des Guten rein, ohne Nebenrücksichten zum Ausdruck kommt. Wir werden nachher sehen, dass es auch gute Handlungen giebt, die instinctiv begangen werden, ohne dass ein Gefühlsmotiv und ein Zweck in das Bewusstsein treten. Und das sind sogar die höchststehenden Handlungen. Aber möglich sind sie nur als letztes Resultat der Entwicklung, als Folge und Niederschlag vieler autonomer vollbewusster Willensäusserungen, die auf Objekte gingen, welche mit Grund als gut erkannt wurden.

Nach den Ausführungen unter B ist es ohne Weiteres klar, dass, wie bei allen Zweck- und Wahlhandlungen, so auch bei den moralischen ein Gefühl der Lust als Motiv vorhergehen muss. Der Determinismus führt also mit Notwendigkeit zum

Eudämonismus. Der Beweggrund, der mich zu moralischen Zweck- und Wahlhandlungen treibt, ist das von der Handlung erwartete Lustgefühl, also die Rücksicht auf mein Wohl, auf meine Glückseligkeit.

Es ist bekannt, wie sehr zuwider KANT diese Anschauungsweise war und wie streng er Neigung und Lust vom pflichtmässigen Handeln ausschloss. Zwar bedurfte auch er einer Triebfeder, um gute Handlungen zu erklären. Diese Triebfeder sollte jedoch kein sinnliches, kein Lustgefühl sein, sondern die durch das reine Sittengesetz der praktischen Vernunft erwirkte Achtung: zwar auch in gewisser Weise ein Gefühl, aber ein reines Vernunftgefühl im Gegensatz zu allen empirischen. KANT hat entschieden Recht darin, dass er das, die moralischen Handlungen begleitende, Lustgefühl weit absondert von den Gefühlen körperlicher Lust. Aber ein Gefühl der Lust bleibt es trotzdem. Das Genus ist nicht Gefühl überhaupt, sodass unter ihm Gefühl der Lust und Gefühl der Achtung als zwei verschiedene Spezies stünden, sondern das Genus ist Gefühl der Lust, und die Spezies sind z. B. körperliche, ästhetische, moralische Lust. Auch KANTS kategorischer Imperativ, dieser vom Glorienschein der Verachtung alles Empirisch-Sinnlichen umstrahlte Heilige, muss schliesslich, wenn er auf die wirkliche Welt einwirken und Menschen von Fleisch und Blut in Bewegung setzen will, sich doch an das halten, was Fleisch und Blut allein zum Handeln anzutreiben vermag: an Lust und Leid, an Wohl und Wehe. Nicht die abstrakte Idee des Achtung gebietenden Moralgesetzes oder des Adels der Menschenwürde bestimmt uns zum Guthandeln, sondern allein das mit der guten That als solcher verbundene oder von ihr erwartete Lustgefühl.

Aber auch nur dieses selbst darf in Frage kommen, kein anderes Motiv, es sei welches es sei, darf sich hineinmengen. In dem oben gebrauchten Beispiel der milden Spende würde die That ihrem Motiv nach gut also nur dann sein, wenn der Thäter sie vollbrachte, weil sie gut war, weil das Thun des Guten ihn mit höchster, sonst nicht erreichbarer Freude erfüllt und ihm allein Befriedigung verschaffen kann. Wer eine materiell gute That nicht um ihrer Güte oder Gutheit und der damit verbundenen Lust willen thut, sondern wegen einer ihrer Nebenfolgen, z. B. um Ansehen oder Ruhm dadurch zu erlangen, der handelt nicht gut,

mag seine That auch dieselben äusseren Folgen haben, die sie als gute gehabt haben würde.

Der Ausdruck „das Gute um des Guten willen thun" ist sinn- und inhaltlos, wenn man mit ihm sagen will, die Rücksicht auf das Gute müsse ohne Weiteres den menschlichen Willen bestimmen, ohne dass das Bindeglied eines durch die gute Handlung hervorgebrachten Lustgefühls vorhanden wäre. Der Ausdruck ist dagegen durchaus berechtigt, wenn er besagen soll, dass man das Gute thun muss um der mit dem Guthandeln verbundenen Lustgefühle willen, nicht wegen irgend welcher Vorteile oder Nebenfolgen.

Subjektiv oder dem Motiv nach gut ist also eine zweckbewusste Handlung dann, wenn sie nur wegen der mit dem Gutthun verbundenen eigenartigen Lust und aus Widerwillen gegen die mit dem Gegenteil verbundene unvergleichlich grosse Unlust erfolgt. Gut ist ein Mensch, der zu inhaltlich sittlichen Thaten aus dem einen sittlichen Motiv tendiert, der also seine Befriedigung nicht in dem finden kann, was man gewöhnlich „Glückseligkeit" nennt, sondern allein im Guthandeln (sei es auch auf Kosten jener „Glückseligkeit"). Ein solcher Mensch handelt also gut auch nur aus Rücksicht auf sich selbst, auf seine Triebe und Bedürfnisse, sein Wohl und Wehe. Aber zwischen Wohl und Wohl ist ein gewaltiger Unterschied. Für den Guten ist Hauptfaktor des „Wohls" das Gefühl des innern Friedens und der innern Freude auf Grund moralischen Handelns; dies Gefühl vermag Mangel an äusseren Gütern, Unlust, Anstrengung, Opfer aller Art weit zu ersetzen. Für den Bösen ist dasselbe Gefühl etwas Wertloses oder wenigstens keine irgendwie wichtige Bedingung seines Wohlbefindens.

Kant würde dieser Theorie Mangel an Reinheit, an Rigorismus vorwerfen. Aber mit Unrecht! Sie ist sogar rigoristischer als die seine, insofern als sie grössere Anforderungen stellt. Dass Kant die Lustgefühle völlig ausschloss aus der Moral, daran war einmal ein psychologischer Irrtum Schuld: er übersah, dass keine Wahlentscheidung ohne vorhergehende Gefühle der Lust oder Unlust getroffen werden kann. Der eigentliche Grund liegt aber tiefer, in seiner Persönlichkeit: Kant war ein Mann der abstrakten Pflicht, der Prinzipien: alles suchte er nach ihnen zu regeln, und ohne diese Leitung durch die Vernunft traute er sich selbst, seinen

Sinnen und Trieben, seinem ganzen natürlichen Menschen nicht. So erschien ihm als die Hauptsache, als das Kennzeichnende an der Moral, objektiv betrachtet: das Sollen, und demgemäss subjektiv, in dem Menschen: die Achtung, die ehrerbietige Unterwerfung. Der Mensch vernimmt zwar in sich selbst das Soll des Moralgesetzes, aber es tönt doch gleichsam von aussen her in ihn hinein und in ihm nur wieder. Dem gebietenden Soll stellt sich eine Sinnlichkeit entgegen, die unterworfen werden muss. Neben dem Gott in unserm Busen steht eine nicht nur ungöttliche, sondern widergöttliche Materie.

Nach der Theorie des wahren Eudämonismus soll der ganze Mensch, auch die Sinnlichkeit, ethisiert werden und beim idealen Menschen ethisiert sein. Das Gute soll nicht mehr fordernd und Unterwerfung heischend über uns und ausser uns stehen, sondern in uns als natürliche Krone unseres Wesens aus uns selbst heraus sich erheben. Nicht die Vernunft, sei es die individuell-menschliche, sei es wie bei KANT die überindividuelle, allgemein-menschliche, soll dem übrigen Menschen das Moralgesetz aufdrängen. Sondern von einem Moralgesetze kann bei dem wahrhaft Guten nur insofern die Rede sein, als man darunter die ihm naturgemässe und darum notwendige Handlungsweise versteht. Der Idealmensch bedarf des Moralgesetzes und der Achtung vor demselben nicht im einzelnen Fall, um dadurch erst zum Guthandeln auf eine uns unfassbare Weise bestimmt zu werden; sondern ein für allemal hat er sich für die dem Moralgesetze jedesmal entsprechende Handlungsweise prinzipiell entschieden, weil sie ihm allein Befriedigung geben kann und weil sie nach Ausweis der einzigartigen, hohen mit ihr verbundenen Lustgefühle die seinem „Wesen“ angemessenste ist. Im einzelnen Fall bedarf er nicht einer besonderen Willensbestimmung zum Guten; es genügt vielmehr die Erkenntnis, dass dieses oder jenes das Gute ist, — und ohne jedes Schwanken wird er an die Realisierung desselben gehen. Sowie also eine Gelegenheit zum Guthandeln dem Guten sich zeigt und als solche von ihm erkannt wird, treten die mächtigen moralischen Lustgefühle in Thätigkeit und bestimmen den Willen ohne Weiteres zum moralischen Handeln. Die ganze Sinnlichkeit, das ganze Gefühlsleben wird so ethisiert; bei KANT werden sie tyrannisiert.

Nur so kann auch das erreicht werden, was man als höchste

Entwicklung moralischen Wesens betrachten muss: das instinktive gute Handeln. Wie im gewöhnlichen praktischen Leben nur verhältnismässig selten ein Schwanken darüber stattfindet, was inhaltlich gut ist, wie daselbst vielmehr meistens ohne Zaudern und Überlegen unter dem Einfluss von Erziehung, Gewöhnung und früheren selbständigen Entschlüssen die betreffende Entscheidung gefällt wird: so soll auch der guten That selbst kein Augenblick des Kampfes, des Besinnens vorangehen. Eine Entscheidung muss gar nicht mehr nötig sein, weil das Gegenteil der guten That, wenn es überhaupt dem Handelnden in den Sinn kommt, sofort mit Entrüstung abgewiesen wird. Der Idealmensch wird in den meisten Lagen instinktiv sofort herausfühlen, was gut ist, und zu diesem Guten wird ihn sein ganzes Wesen so sehr hinziehen, dass er es ohne Besinnen thut, ohne dass andere Möglichkeiten ihm auch nur zum Bewusstsein kommen. Wie der an Reinlichkeit Gewöhnte vor Schmutz und üblem Geruch einen natürlichen Abscheu hat, so der sittlich normal Entwickelte vor dem Bösen. Das Gute erscheint ihm als das Gesunde, Normale, Schöne; es zieht ihn an, weckt in ihm Begeisterung, einen Enthusiasmus, dem kein anderer gleichkommt. Indem die Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten des Handelns fortfällt, werden auch die Gefühle der Lust und Unlust überflüssig, welche allen Zweck- und Wahlhandlungen vorangehen müssen. Beim instinktiven Guthandeln denkt der Mensch nicht an sich, nicht an die Lust, an die Glückseligkeit, welche eine Folge der Handlung sein mögen: er denkt überhaupt nicht oder höchstens an die Handlung, zu der ein übermächtiger Trieb ihn drängt. Einem Trieb, einem Bedürfniss (von körperlichen Bedürfnissen freilich himmelweit verschieden!) zu genügen, handelt der Mensch also auch hier. Die Rücksicht auf sein Wohl ist das Ausschlaggebende, insofern bei Nichtbefriedigung des Triebes qualvollste Reue sich einstellen würde. Der Eudämonismus hat also auch hier Recht. Doch erfolgt jene Rücksichtnahme bei instinktiven Handlungen unbeabsichtigt, ja dem Handelnden selbst oft unbewusst. Sein ganzes Wesen entscheidet ohne Weiteres, nach der Richtung hin natürlich, welche ihm am gemässesten ist.

Auf der höchsten Stufe der Sittlichkeit kehrt also die Natur wieder in sich selbst zurück; der Widerstreit, der das Sollen und Wollen trennte, ist geschwunden. Wie die Kunstschönheit da

am grössten ist, wo die Kunst, die Geistesarbeit, das Können uns gar nicht mehr zum Bewusstsein kommen, wo vielmehr alles uns anmutet als wahre Natur, so auch bei der Sittlichkeit. KANTS Ethik erinnert an jene fleisch- und farblosen Gestalten auf den Gemälden der Nazarenergemeinde. Alles soll hier Geist und Idee sein. Aber der Beschauer geht unbefriedigt hinweg; ihn verlässt das Gefühl nicht, dass hier Wollen und Können mit einander in Streit liegen, dass der Geist den spröden Stoff nicht überwinden, ihn nicht nach seinen Ideen gestalten konnte. So ist es auch auf der Stufe, wo der kategorische Imperativ befiehlt. Die Natur ist sich selbst entfremdet, das Natürliche streitet wider das Ethische; berechtigte Ansprüche müssen unterdrückt werden, wesentliche Teile des menschlichen Wesens unbefriedigt bleiben; das Gute setzt sich nur durch Kampf durch, und wie bei jedem Kampf kann der unterliegende Teil nicht anders, als Hass gegen den Sieger empfinden.

Anders die höchste Sittlichkeit. Hier ist alles Friede und Harmonie. Wie beim Ideal der bildenden Kunst Geist und Materie in Einklang sind, wie die Darstellung die darzustellende, das Kunstwerk durchgeistigende Idee voll und klar zum Ausdruck bringt: so ist auch bei dem wahrhaft sittlichen Menschen Alles in harmonischer Einheit. Das Sollen ist zum Wollen geworden und mit dem Können gepaart. Der Streit hat aufgehört, die Natur ist mit sich selbst ausgesöhnt. Nicht mehr gebietet die ethisierte Vernunft, gehorcht der übrige Mensch. Sondern die Vernunft hat ihre Ausnahmestellung verloren, der ganze Mensch ist ethisiert. Der Gegensatz zwischen Teil und Teil, der auf der Stufe des Soll den Menschen drückte und seine Kraft lähmte, ist geschwunden. Jetzt kann wieder der ganze ungeteilte Mensch handeln; er kann handeln, ohne dass erst ein Parlamentieren zwischen Vernunft und Sinnlichkeit zu erfolgen braucht; er kann handeln, wie er meistens handelt und handeln muss, wenn er sein ganzes Wesen und Können einsetzen will, nämlich: instinktiv. Sittlichkeit ist die höchste Ausbildung menschlichen Wesens, ist gerade die Sphäre, wo der einzelne mit seiner ganzen Persönlichkeit am meisten und häufigsten eintreten muss. Darum ist es auch gerade so wichtig, dass der Mensch dazu gebracht wird, unbewusst sittlich zu handeln, dass er dazu kommt, das Gute ohne Schwanken, ohne Entscheidung, ohne Wahl zu thun, rein instinktiv.

Die erste Frage wäre beantwortet. Wir haben gefunden, wann eine Handlung formell, ihrem Motiv nach, gut zu nennen ist; damit ist das Gute seiner subjektiven Seite nach bestimmt. Wir sahen uns gezwungen, beim Eudämonismus des Rätsels Lösung zu suchen, erkannten aber zugleich, dass er die Anforderungen an die Reinheit und Selbstlosigkeit des moralischen Handelns nicht verringert, sondern eher erhöht.

D.

Doch eine Frage drängt sich uns noch auf: Wie kommt es, dass die moralischen Lustgefühle eine solche Stärke und einen solchen Reiz haben? Eine Antwort ist erst dann möglich, wenn wir das objektive Wesen guter Handlungen untersucht haben. Denn der eigentümliche Inhalt der letzteren ist es, welcher den moralischen Lustgefühlen ihren Wert und ihre hervorragende Bedeutung verleiht. Wir werden somit zu der zweiten der S. 27 gestellten Fragen geführt: wann ist eine Handlung inhaltlich oder ihren Folgen und den durch sie erreichbaren Zwecken nach gut?

Auch hier kann gemäss den Ausführungen unter B die Antwort nicht zweifelhaft sein. Wie bei allen Handlungen, so kann auch bei den moralischen der bewusste Zweck, den man zu erreichen sucht, nur in Lustgefühlen, Wohl, Glück sei es der Handelnden selbst, sei es Anderer bestehen. Wird eine That als inhaltlich gut bezeichnet, so wird ihr damit ein Wert beigelegt, der sie über alle anderen zugleich möglichen Thaten weit erhebt. Dazu ist nötig, dass sie die Tendenz habe, die grösste Summe von Lustgefühlen oder Glückseligkeit hervorzubringen, die unter den gegebenen Umständen überhaupt erreichbar ist.

Auch an diesem Punkt führt also die deterministische Anschauungsweise zum Eudämonismus und verfällt dem Verdammungsurteil voll Verachtung, das Kant und Gleichgesinnte über jeden Eudämonismus ausgesprochen haben. Die oft gebrauchten Ausdrücke „Nützlichkeitsprinzip, Utilitarismus" geben allerdings zu begründeten Ausstellungen Anlass und rufen Missverständnisse fast mit Notwendigkeit hervor. Ich verwerfe sie deshalb. Berechtigt sind ferner die Vorwürfe gegen diejenigen Eudämonisten, welche die verschiedenen Lustgefühle als gleich-

wertig, höchstens als durch ihre Dauer verschieden ansehn und die grösstmögliche Glückseligkeit durch coordinierende Summierung der einzelnen Lustgefühle entstehen lassen.

Der Vertreter eines geläuterten Eudämonismus muss daher vor allem danach trachten, einen zuverlässigen Massstab aufzustellen für die Wichtigkeit der einzelnen Lustgefühle, für die Dringlichkeit der verschiedenen Bedürfnisse, Triebe, Tendenzen, Begehrungsdispositionen, durch deren Befriedigung, Bethätigung, Entwicklung die Lustgefühle entstehen, sowie für die Grösse der Güter oder Werte, welche Gelegenheit zur Befriedigung oder Bethätigung und damit zum Entstehen von Lustgefühlen geben.

Ich kann die Richtung dieser Untersuchungen hier nur ganz flüchtig andeuten, und darum bediene ich mich im vorhergehenden Absatz der Vielheit von Ausdrücken, um den Resultaten der Untersuchung nicht vorzugreifen und den verschiedenen möglichen Theorien bei dieser kurzen Zusammenfassung zugleich gerecht zu werden.

Es müsste zunächst eine Übersicht über die Bedürfnisse oder Begehrungsdispositionen der menschlichen Natur und die ihnen entsprechenden Werte oder Güter, als die Bedingungen für die Entstehung von Lustgefühlen, gegeben werden. Darauf müsste die Wichtigkeit und Bedeutung der einzelnen Bedürfnisse für den Gesamtorganismus, also auch ihre Dringlichkeit festgestellt werden. Es würde sich zeigen, dass in der Entwicklung der Menschheit wie des Einzelnen je länger je mehr die geistigen Bedürfnisse an Wichtigkeit gewinnen, sich hervordrängen und, wenn befriedigt, besonders starke Lustgefühle zu erzeugen vermögen. Es würde sich ferner als Eigentümlichkeit des menschlichen Organismus ergeben, dass vorhandene Unlust im Hinblick auf eine erwartete grosse Lust, zu der sie notwendige Vorbedingung ist, ihren Unlustcharakter verlieren und als gleichgültig oder gar als lustvoll erscheinen kann. Auf Grund davon würde erwiesen werden können, dass grösstmögliche Glückseligkeit nur dann erreichbar ist, wenn alle Bedürfnisse einem Hauptbedürfniss untergeordnet werden, wenn die Befriedigung des letzteren als höchstes Gut betrachtet und allem Wollen, Wünschen und Handeln in dem Streben nach diesem höchsten Gut und den mit ihm verbundenen Lustgefühlen ein Mittelpunkt und damit Einheit gegeben wird. Dies Hauptbedürfnis müsste an Dringlichkeit alle andern weit

übertreffen und gleichsam ein Bedürfnis höherer Potenz sein. Seine Befriedigung müsste unabhängig sein von äussern, nicht in unserer Macht stehenden Faktoren. Trotz der Unterordnung aller Bedürfnisse unter dieses eine Hauptbedürfnis wäre dann eine harmonische Ausbildung möglich: denn das Streben nach dem höchsten Gut würde zugleich allen berechtigten Trieben Bethätigung, allen normalen Bedürfnissen genügende Befriedigung bringen.

Ein solches Bedürfnis höherer Potenz giebt es nun wirklich in uns. Es gründet sich auf den Bethätigungstrieb. Jede Anlage hat den Trieb, sich zu entwickeln und zu bethätigen. Die Gelegenheit dazu schafft Lust, Mangel an Gelegenheit Unlust. Beide Gefühle gelten aber zunächst eigentlich nur den Teilen unseres Wesens, deren Förderung oder Nicht-Förderung sie ihr Dasein verdanken. Hätten diese Teile Bewusstsein und könnten wir als Ganzes uns ihrer als fühlender Teile bewusst werden, so würden sie es zunächst sein, die Lust und Unlust fühlten; unser „Wesen" als Ganzes würde nur mitfühlen. So wie die Sache aber wirklich liegt, wird unser „Wesen" selbst direkt von Lust- und Unlustgefühlen in Anspruch genommen, obwohl Ursache dieser Gefühle nur das Wohl- oder Übelbefinden einzelner Teile ist.

Nun wollen aber nicht nur die einzelnen Anlagen sich entwickeln und äussern. Auch unser „Wesen" als Ganzes, als Gesamtorganismus verlangt nach Thätigkeit, nach Arbeit. Wie das Ganze grösser und wichtiger ist als der Teil, so ist auch das letztere Bedürfnis drängender, die Lust infolge seiner Befriedigung intensiver als da, wo es sich nur um einzelne Teile oder Anlagen handelt. Das Bedürfnis, sich als Mensch würdig zu bethätigen, ist das Bedürfnis der Bedürfnisse, das Bedürfnis in der höheren Potenz, dem sich alle andern unterordnen müssen. Ist es befriedigt, so kann selbst das Unglück von der Fülle des Glückes durchstrahlt sein. Wird es nicht gestillt, so ist der Mensch elend mitten im höchsten Glück.

Jedem denkenden Menschen drängt sich dies Bedürfnis auf. Es tritt die Frage an ihn heran: was ist meine Bestimmung hier auf Erden? wie kann ich in würdigster Weise mich bethätigen? Die Antwort kann eine doppelte sein: entweder im Dienste meiner selbst oder im Dienste Anderer. Im ersteren Fall geht das

Streben auf Selbstvervollkommnung, im zweiten auf Wirken zum Besten der Gesamtheit nach den Gesetzen der Gesamtheit. Freilich, völlig von einander trennen lassen sich die beiden Fälle nicht. Denn: „wenn die Rose selbst sich schmückt, schmückt sie auch den Garten", und anderseits: um für andere wirken zu können, muss man sich selbst leistungsfähig machen.

Aber ich glaube doch nicht, dass die beiden Fälle als gleichwertig einander zu coordinieren sind. Die innere Konsequenz des Bethätigungstriebes führt über das Individuum hinaus mitten in die Interessen einer grösseren Gemeinschaft hinein. Wir brauchen, um das einzusehen, nur einen Blick ins praktische Leben zu werfen. Selbst der ausgeprägteste Quietist kann nicht umhin, sich und seine Fähigkeiten im Interesse seiner Familie zu verwerten. Die Mönche wollten die Welt fliehen und ganz ihrer Selbstvervollkommnung durch religiöse Bussübungen leben: und doch wandelten sie für die Welt Urwald in Fruchtland um, brachten sie den Segen höherer Kultur in abgelegene Gegenden, retteten sie die geistigen Errungenschaften des Altertums fernen Generationen. Je höher und durchgreifender die Bildung eines Menschen ist, je geläuterter seine Anschauungsweise, je edler und dem Gemeinen ferner seine Lebensführung: desto mehr wird er versuchen, Propaganda zu machen, wenn auch nicht durch Wort und Schrift so doch durch Beispiel und erzieherische Einwirkung. Das Bewusstsein seiner Kraft wird den Wunsch in ihm erzeugen, die Zeichen dieser Kraft ausser sich in Werken verkörpert zu sehen. Wie der gesunde Baum nicht anders kann, er muss Früchte tragen: so verlangt auch der Mensch danach, dass das in ihm Wohnende sich nach aussen kehre, damit er seine Fähigkeiten, sein Können und Wissen in irgend welcher Weise ausgestaltet sich gegenüber sehe. Was kann, will producieren und schaffen: das ist ein Gesetz, welches durch die ganze Natur hindurchgeht. Der Bethätigungstrieb kann sich mit dem Arbeiten am eigenen Ich (trotz ARISTOTELES) nicht begnügen, sondern fordert, dass durch diese Arbeit, die ja an sich freilich schon wertvoll ist, weiterer Wert geschaffen werde, Wert für Andere. Diese Anderen sind zunächst die Familie, die „Nächsten". Aber immer weiter drängt das Streben nach Bethätigung; auch die Stammesglieder, die Volksgenossen werden zu „Nächsten", schliesslich die ganze Menschheit. Nicht eher findet der Bethätigungs-

trieb dem ihm immanenten Gesetz gemäss Ruhe, bis sein Arbeitsfeld die weiteste Ausdehnung erhalten hat und seiner Arbeit der höchste Wert zukommt. So entsteht im Menschen jener begeisterungsvolle Drang zum Schaffen und Wirken in grossem Stil, wie er FAUST beseelt, wenn nach langem Leben, in dem alles Köstliche der Erde sein wurde, den höchsten Augenblick ihm das Bewusstsein verschafft, für die Menschheit gelebt und gewirkt zu haben.

Das ist der eine Grund, weshalb das Bedürfnis, unser Wesen als Ganzes würdig zu bethätigen, nur im Dienste der Gesamtheit zu seinem Recht kommen und wahrhaft befriedigt werden kann. Andere Gründe kommen hinzu: vor allem die auch beim selbstständigsten der heutigen Menschen vorhandene Gebundenheit an den Gesamtwillen grösserer Gemeinschaften und, im Zusammenhang damit, die selbstlosen, altruistischen Triebe in der Menschennatur. Das Thun des materiell Guten ist ferner in vielen Fällen (man denke an Wahrhaftigkeit, Redlichkeit, Kindesliebe, Dankbarkeit etc.) für den normalen Menschen das Naturgemässe, das Selbstverständliche, das Nächstliegende. Sittlichkeit ist zu einem grossen Teile nichts als Geistesgesundheit. Jedes Handeln ferner, welches sich nicht in den Dienst der Gesamtheit stellt, fügt in den meisten Fällen der Gesamtheit Schaden zu oder hat wenigstens die Tendenz es zu thun. Der Selbstsüchtige kränkt seine Mitmenschen, schmälert ihre Rechte, behindert sie in der ihnen zukommenden Freiheitssphäre. Gegen eine solche Benachteiligung empören sich wie die altruistischen Triebe so vor allem auch die Vernunft, die, abstrakt denkend, allen prinziell gewisse gleiche Rechte und Pflichten zuerkennt. Noch stärker wird dies abstrakte Denken, wenn es auf das Gefühl Einfluss gewinnt und als Gerechtigkeitsliebe oder Gerechtigkeits- (Vergeltungs-) Trieb direkt auf das Leben umgestaltend einwirkt. In den meisten Fällen wirken auch noch andere Umstände mit, wie Erziehung, Beispiel, Gewöhnung, religiöser Einfluss, äussere Rücksichten etc. Von ihnen allen muss hier abgesehen werden, da nur die autonome, nicht aber die heteronome Entschliessung zum moralischen Handeln in Frage kommt.

Damit wäre also in dem Triebe nach Bethätigung unseres Wesens als eines Ganzen ein Bedürfnis höherer Potenz nachgewiesen, dem alle anderen Bedürfnisse sich unterordnen müssen

und können. Und auch die Möglichkeit ist da, dies Bedürfnis zu befriedigen: Wirken im Interesse der Gesamtheit, wobei jeder Kraft zu jeder Zeit Gelegenheit geboten werden kann sich zu äussern. Damit ist auch ein höchstes Gut, ein höchster Wert gefunden und zugleich die oben S. 43 aufgeworfene Frage beantwortet, woher den moralischen Lustgefühlen ihre Stärke und ihr besonderer Reiz komme.

Nach dem früher Gesagten wird Niemand auf den Einfall kommen, ich glaubte auf dem eben dargestellten Wege absolute Werte und im Anschluss daran absolute Normen ableiten zu können. Was ich sagen will, ist nur dies. Erfahrung und Induktion lehren: für den normalen Menschen ist sittliches Handeln das Wertvollste; grösstmögliche Glückseligkeit erlangt er nur dadurch, dass er ein thätiges Leben im Dienst der Gesamtheit führt und alle andern Triebe und Bedürfnisse dem Triebe nach würdiger Bethätigung seiner Selbst in diesem Dienste unterordnet. Dass die Sache anders steht für die Tausende, welche in emotional-sittlicher Hinsicht abnorm veranlagt sind: wie könnte man das zu leugnen wagen? Wer an sittlichem Handeln keine Freude hat, wer die würdigste Bethätigung seines Wesens im Anhäufen von Schätzen oder in der Befriedigung eines Sammeltriebes oder in der Liebe zu Wein, Weib und Gesang sieht und sucht, oder wer in seinen Begehrungen und Wertungen überhaupt nichts von Unterordnung unter ein Hauptbedürfnis wissen will, sondern höchstens die eine Konstanz kennt, dass er alle Konstanz meidet und, soweit möglich, jeder Augenblicksbegierde nachgiebt: für den sind die letzten Seiten nicht geschrieben, und auf den beziehen sie sich nicht. Es kann mir auch nicht in den Sinn kommen, ich könnte etwas lehren, ihn zu bessern und zu bekehren. Aber an einem halte ich auf Grund der Erfahrungsthatsachen fest und lasse mich nicht davon abbringen: Vertreter wahren (nicht einmal idealen!) menschlichen Wesens sind solche Leute nicht. Sie sind nicht gesund, sind abnorm und können darum von der Regel wohl die übliche Ausnahme bilden, sie aber nicht umstossen.

Das nachgewiesene Grundbedürfnis nun sowie das auf ihm beruhende höchste Gut und die mit letzterem verbundenen Lustgefühle sind der Massstab, an welchem alle Bedürfnisse, Güter und Lustgefühle gemessen werden müssen. Mit Hilfe dieses

Massstabes kann man die Wichtigkeit und den Wert der einzelnen Faktoren genau und gerecht gegen einander abwägen und — natürlich nur in grossen Gruppen — in einer systematischen Skala darstellen.

Und dieselbe Unterscheidung, die wir hinsichtlich der Befriedigung unserer eigenen Bedürfnisse machen, muss natürlich auch mit Bezug auf die andern Wesen Platz greifen, für welche wir handeln sollen. Beim Wirken für die Gesamtheit ist es nicht gleichgültig, welche Bedürfnisse der Mitmenschen man zu befriedigen trachtet. Je höher ein Bedürfnis steht, desto mehr verdient und verlangt es Berücksichtigung. Die erhabenste Aufgabe ist, Andere dahin zu bringen, dass sie auch ihrerseits nur im Dienste der Gesamtheit glauben sich würdig bethätigen zu können, mit anderen Worten: Andere zu guten Menschen zu machen. Ein solches Wirken kann in Aeonen nicht untergehn; wie es der Fluch der bösen That ist, dass sie fortzeugend Böses muss gebären, so ist es der Segen eines solchen Wirkens, dass es seines Gleichen immer wieder von neuem hervorbringt. Das Grundprinzip der Pflichtenlehre ist also nicht: „Sorge für irgend welche Bedürfnisse Deiner Mitmenschen!", sondern: „Sorge in erster Linie für würdige Befriedigung des Grundbedürfnisses Deiner Mitmenschen und für Befriedigung ihrer übrigen Bedürfnisse gemäss dem Wert, welcher ihnen im Verhältnis zu jenem Grundbedürfnis zukommt!"

Als inhaltlich gut wäre hiernach die Handlung zu bezeichnen, welche erfahrungsgemäss die Tendenz hat, die grösste Glückseligkeit hervorzubringen, die unter den betreffenden Umständen möglich ist.

Der Zweck, mit Rücksicht auf welchen zwischen Gut und Böse unterschieden wird, ist also schliesslich das, was KANT „höchstes Gut" nennt: Glückseligkeit verbunden mit der Würdigkeit glückselig zu sein. Das Gewicht, welches ich auf diese Würdigkeit lege, der Nachdruck, mit dem ich darauf hinweise, dass die selbstlose moralische Lust, die Freude am Wohlergehn Anderer, am Glück der Gesamtheit den Hauptfaktor der Glückseligkeit ausmacht: sind ein Zeugnis dafür, wie weit entfernt der hier vertretene Eudämonismus von Selbstsucht und von dem ist, was man gewöhnlich als Nutzen und nützlich zu bezeichnen und zugleich zu verschreien pflegt. Auch auf dem Stand-

punkt des Eudämonismus fallen „nützlich" und „gut" nicht zusammen.

Die Ausdrücke „Nutzen" und „nützlich" haben im gewöhnlichen Sprachgebrauch entschieden einen Beigeschmack von Selbstsucht, der verstärkt in dem Begriff „Eigennutz" wiederkehrt. Man spricht mit Vorliebe von Nutzen, den Einzelne oder Familien oder Gemeinden oder höchstens Staaten haben. Immer aber denkt man dann unwillkürlich zugleich an eine Kehrseite, an einen Schaden, der entweder den koordinierten einzelnen Personen, Familien etc. oder dem Ganzen der Menschheit zugefügt wird. Derjenige, der für seinen eigenen Nutzen sorgt, kann zwar zugleich für die Allgemeinheit sorgen, aber letzteres nur faute de mieux; er muss für Andere oder für die ganze Menschheit sorgen, um eines bestimmten — nur indirekt zu erlangenden — Nutzens teilhaftig zu werden. Der letzte Zweck ist hier der eigene Nutzen, das letzte Ziel das liebe Ich; der fremde Nutzen ist nur das unumgänglich notwendige Mittel zum Zweck, nur der Durchgangspunkt. Ich erwarte, dass der Andern zugewandte Nutzen mit Zins und Zinseszinsen wieder auf mich zurückfällt. Ganz anders der Eudämonist, wie er oben geschildert wurde. Bei ihm ist die Allgemeinheit letztes Ziel, ihr Bestes der letzte Zweck. Das eigene Ich kommt nur soweit in Betracht, als sein Bestes für das Beste der Allgemeinheit notwendig ist. Ich werde also zwar für mich sorgen müssen, aber nicht weil ich eben dieses Ich und damit mir selbst der Nächste, sondern weil ich ein Mitglied der Menschheit bin und die Pflicht gegen die letztere mir Pflichten gegen mich selbst auferlegt. Bei dem, der auf seinen eigenen Nutzen ausgeht, ist er selbst A und O, Ein und Alles; Rücksicht auf Andere oder gar auf die ganze Menschheit wird nur zeitweise — wenn durchaus nötig für das eigene Wohl — zugelassen und als notwendiges Übel betrachtet. Bei dem wahren Eudämonisten ist die Menschheit das A und das O, Ein und Alles; Rücksicht auf mich selbst wird nur in dem Grade zugelassen, in welchem die Rücksicht auf das Ganze sie fordert.

Und derselbe Unterschied zwischen nützlich und gut, der hinsichtlich des Handelnden selbst zu konstatieren ist, muss auch bezüglich der Andern gemacht werden, für welche er handelt. Auch bei ihnen sorgt er nicht in erster Linie für die Bedürfnisse, welche ihre Entstehung der Selbstsucht, der Rücksicht

auf das eigene Ich verdanken, sondern für diejenigen, aus welchen das Interesse an der Gesamtheit spricht. Was man Nutzen nennt, z. B. das glückliche Fortkommen des Andern in der Welt, seine Befreiung vom Leid: das muss oft zurückstehn hinter Interessen höherer Art. Viel wichtiger noch als die Sorge für die „Glückseligkeit“ Anderer ist die Sorge für ihre „Würdigkeit glücklich zu sein“. Oft muss jene geschmälert werden, um diese zu schaffen. Wer nur dem Andern nützen will, strebt danach, dessen Wohl mit allen erlaubten Mitteln zu fördern. Wer gut handelt, hat stets das Ganze der Menschheit im Auge; er sorgt für den Andern nicht, weil derselbe diese oder jene bestimmte Persönlichkeit ist, sondern weil die Rücksicht auf das Wohl der Menschheit es fordert. Ebensowenig wie sein eigenes Ich darf er das Ich eines Andern im Auge haben: der alleinige, immerfort gleiche Gesichtspunkt für den moralisch Handelnden muss die ganze Menschheit sein.

Unberechtigt würde es sein, wenn man dem Eudämonismus vorwürfe, er mache eine objektive Moral unmöglich, hebe die scharfe Grenze zwischen Gut und Böse auf und stelle die Entscheidung darüber, was gut zu nennen sei, ganz in das subjektive Belieben des Einzelnen. Das würde der Fall sein, wenn man sich bei dieser Entscheidung nur an den einzelnen Fall und seine besonderen Bedingungen halten dürfte. Dann könnte z. B. dann und wann eine Lüge — und zwar nicht nur eine sogenannte Notlüge — vielleicht für erlaubt gelten, weil sie zunächst eine höhere allgemeine Glückseligkeit zur direkten Folge hat als die ihr entgegengesetzte Wahrheit. Ihre indirekten Folgen aber würden allerdings dahin tendieren, der allgemeinen Glückseligkeit Abbruch zu thun. Wäre z. B. eine Lüge in einem Falle als moralisch anerkannt, so würden viele mit Berufung auf diesen einen Fall auch in anderen Fällen lügen und diese Lügen für moralische Handlungen halten. Würde solche und ähnliche Casuistik allgemein, so wäre Unsicherheit des moralischen Denkens und Empfindens, Verfall der Sitte, Jesuitismus die notwendige Folge. Man darf deshalb bei der Beurteilung einer Handlung nicht von einem einzelnen Fall ausgehn, sondern muss alle ähnlichen Fälle mit in Rücksicht ziehn und untersuchen, ob die Handlung an sich (nicht nur in diesem bestimmten Fall) geeignet ist und von Natur die Tendenz hat, die allgemeine Glückseligkeit

zu befördern. — Will man aus sich selbst heraus über den moralischen Wert einer Handlung entscheiden, so lässt man sich nur zu leicht unwissentlich durch die Rücksicht auf das eigene Wohl bestimmen und erklärt eine Handlung für gut, die ihrer Natur nach nicht die grösste allgemeine, sondern nur grosse eigene Glückseligkeit zur Folge hat. Bis zu einem gewissen Grade liegt es deshalb im Interesse der Moral, dass die Mehrzahl der Menschen in der Mehrzahl der Fälle nicht selbst entscheide, was inhaltlich gut ist, sondern sich an das halte, was sich ihnen in Sitte und Gesetz als Niederschlag verschiedener Strömungen, als zeitweiliger Ausdruck des sittlichen Fühlens, Denkens, Wertens ganzer Völker und Völkergruppen offenbart. Es braucht daraus durchaus nicht Heteronomie der Verpflichtung hervorzugehn; sondern dem Vorgefundenen, Bestehenden: Gesetz, Sitte, Institutionen ordnet man sich freiwillig unter, weil man dabei besser fährt als wenn man im Einzelfall das sittlich Gute erst selbst feststellen wollte. Aber freilich giebt es auch hier wichtige Ausnahmen. „Es erben sich Gesetz' und Rechte wie eine ew'ge Krankheit fort. Vernunft wird Unsinn, Wohlthat Plage". Entwicklung, Fortbildung muss sein. Nur fasse man nicht mit roher Hand zu, und keiner lehne sich gegen das Bestehende auf, der nicht die historisch-genetische Betrachtungsweise zu der seinen gemacht hat. Der Sitte Recht zu erfassen und Unrecht zu ertragen vermag nur der, welcher ihr Werden erkennt und in seiner Notwendigkeit begreift. Die Moralwissenschaft vor allem und das sittliche Genie haben die Pflicht, umgestaltend einzugreifen: die Moralwissenschaft, gestützt auf sichere, probehaltige und anwendbare Kriterien; das sittliche Genie, in Thaten und Charakter, in Worten und Eröffnung neuer Bahnen das Siegel seiner Sendung zeigend.

Auch so ist meine Behauptung nicht aufzufassen, als ob auch nur eine Minderzahl von Menschen, bevor sie moralisch handle, erst in jedem Fall oder doch meistens Überlegungen darüber anstelle, was dem Gesamtwohl am förderlichsten sein werde. Die Mehrzahl der Handlungen geschieht ja impulsiv, instinktiv. Und auch bei sittlichen Wahlhandlungen schliesst selbst der wissenschaftliche Ethiker sich meistens an die geltenden Moralvorstellungen an, welche ja sehr oft auch so selbstverständlich sind, dass gar kein Zweifel obwalten kann. Meine Formel soll nur sagen: wenn man aus irgend einem Grunde (z. B. bei Collision von

Pflichten oder auch bei neuauftauchenden Problemen) sich darüber klar werden will, welche Handlung unter mehreren möglichen als die inhaltlich gute zu bezeichnen ist, dann kann nur die Rücksicht auf das Gesamtwohl das Entscheidende sein.

Auf einem Missverständnis würde schliesslich auch der Vorwurf beruhen, der Eudämonismus beurteile die einzelne Handlung des Menschen nach ihren zufälligen Folgen und taxiere demgemäss den moralischen Wert des Menschen nach dem von ihm in der Welt Vollbrachten. Aber nach der hier vertretenen Theorie kommt es bei der moralischen Bewertung nicht auf das letzte Resultat der Handlung an, sondern allein auf Motiv und natürliche Tendenz. Ob die letztere sich durchsetzt oder nicht: hat zwar auf das Resultat der Handlung (auf ihre Folgen für die allgemeine Glückseligkeit) den grössten Einfluss, auf die moralische Beurteilung aber gar keinen. Es giebt keine verschiedenen Grade des Guten: jede Handlung ist „gut“, welche die Tendenz hat, die allgemeine Glückseligkeit so sehr zu befördern, wie die augenblicklichen Umstände es erlauben. Einer Handlung kann also das Prädikat „gut“ nicht deshalb in höherem Masse zukommen als einer andern, weil sie die Glückseligkeit mehr zu befördern geeignet ist. Der moralische Wert der Menschen richtet sich nicht nach ihren Resultaten, nicht nach dem Nutzen, den Familie, Staat, Menschheit von ihnen hatten, sondern allein nach ihren Motiven, (in welchem Masse sie sittlich waren) und nach der Tendenz ihrer Handlungen (ob sie nach menschlichem Ermessen geeignet waren, die grösstmögliche Glückseligkeit herbeizuführen). Ob sie also als Fürsten und Staatsmänner oder als Denker und Dichter auf der Menschheit Höhen wandeln, oder ob sie im Schweisse ihres Angesichts mühsam ihrer Tagesarbeit nachgehen: ihr Wert ist derselbe, wenn nur jeder seinen Platz als ganzer Mann ausfüllt.

E.

Das Ergebnis meiner Ausführungen ist: Der Eudämonismus muss als derjenige moralische Standpunkt angesehen werden, den die Thatsachen selbst an die Hand geben. Kein Ethiker kommt deshalb um ihn herum, so sehr er sich oft den Anschein geben mag. Ganz offen muss jeder Determinist und jeder, der die

Moral psychologisch fundamentieren will, sich zum Eudämonismus bekennen. Und diese Theorie schadet der Moral in keiner Weise: sie verringert nicht, sie vermehrt höchstens die Anforderungen an Reinheit des sittlichen Handelns und Beurteilens.

Für Manchen liegt vielleicht der Einwand nahe, ich presste gar zu verschiedene Dinge unter einen Namen zusammen. Er meint, es sei doch ein zu gewaltiger Unterschied zwischen einem Mann, dem „der Bauch sein Gott ist", und dem, welcher aus Liebe zum Guten seine Pflicht thut, als dass man von beiden zusammenfassend sagen könnte, sie handelten, um einem Triebe, einem Bedürfnisse zu genügen, aus Rücksicht auf ihr Wohl, auf vorhandene oder erwartete Lust.

Dass ein gewaltiger Unterschied vorliegt, leugne ich durchaus nicht: aber nur in moralischer, nicht in psychologischer Beziehung. Nun soll man sich ja hüten, moralische Wertunterschiede in die Psychologie hineinzutragen. Das führt dazu, Faktoren, die psychologisch betrachtet sich völlig gleich stehen, von einander zu trennen, sie nicht nur mit verschiedenen Namen zu bezeichnen, sondern auch als verschiedene Dinge anzusehen, und zwar bloss deshalb, weil die einen Geistiges, die andern Körperliches, jene Höheres, Sittliches, diese Niederes, sittlich Indifferentes oder Unsittliches bezeichnen. Durch Beinamen mag man, muss man unterscheiden. Denn damit sagt man: es handelt sich um dieselbe Gattung, aber um verschiedene Arten. So spreche auch ich von körperlichen, geistigen, intellektuellen Lustgefühlen, Bedürfnissen, Trieben, Werten. Aber über dem Unterscheidenden darf das Gemeinsame nicht übersehen werden. Und dies Gemeinsame zwingt zu gemeinsamer Benennung. Nicht ich also presse die Dinge zusammen, sondern die Erfahrung zeigt, dass sie naturgemäss eng zusammen gehören.

Noch ein weiterer Einwand ist nichtig: dass nämlich der Eudämonismus Erscheinungen wie freiwilligen Heldentod, Selbstaufopferung und Ähnliches nicht zu erklären vermöge. So meint STERN (S. 342), das mit dem Guthandeln verbundene Lustgefühl könne nicht das Ziel des Handelnden sein, weil dies Lustgefühl nur mit grossen Opfern (event. Lebensgefahr) erkauft werde und „kein normaler Mensch um eines nicht einmal sicher eintretenden höheren Lustgefühles willen ein so grosses Unlustgefühl, wie die Gefährdung seines Lebens, auf sich nehme". Aber wie oft

schlagen Verliebte, Ehrsüchtige, Geizige und viele andere auf ein bestimmtes Objekt Capricierte gern ihr Leben in die Schanze, wenn sich ihnen nur eine leise Möglichkeit bietet, das Erstrebte zu erringen, weil ihnen das Leben ohne dessen Besitz nicht lebenswert erscheint. Auch sie „opfern" ihr Leben auf, freilich zu einem ganz andern äussern Zweck als der moralisch Handelnde. Aber der Grund des Handelns ist derselbe: beide geben Glück auf, um sich ein höheres Glück zu sichern oder zu erwerben, dessen sie andernfalls verlustig gehen würden. Springt eine Mutter ihrem Kinde ins Wasser nach, um es zu retten, obwohl die Möglichkeit einer Rettung völlig ausgeschlossen ist: so handelt sie meistens aus einem unwiderstehlichen Drange heraus; oder, überlegt sie, so ist das, was sie in die Wellen treibt, die Vorstellung von den Schmerzen des Kindes, welche ihr unerträglicher scheint als die eigene Todesqual, oder die Vorempfindung davon, wie leer und öde ihr das Leben ohne Gemeinschaft des Kindes sein wird. Um Befriedigung eines Bedürfnisses, eines Triebes, oder — im Fall planvollen Überlegens: — um Vermeidung qualvollster Unlust handelt es sich auch hier.

Aber die Bedürfnisse sind sehr verschieden, und beim Thun des Guten kommen solche ganz eigner Art in Betracht. Die Freude, welche mit ihnen verbunden ist, kann nur auf Grund der Freude entstehen, welche wir Andern machen; sie ist also altruistisch. Das Selbsterhaltungsstreben kann hier nur durch Aufgabe event. sogar durch Vernichtung des eigenen Selbst sein Ziel erreichen. Um mich „durchzusetzen", um mir selbst Genüge zu thun, um nicht vor mir selbst als nichtswürdig dazustehen, muss ich mich verlieren, aufopfern. Auch bei der eudämonistischen Theorie bleibt also die völlige Revolution, welche bei den sittlichen Handlungen die gewöhnliche Kausalordnung gleichsam umstürzt und zu der strengen Entgegensetzung von sittlichen und selbstsüchtigen Handlungen, von Selbstlosen und Egoisten führt. Diese Unterschiede sind durchaus berechtigt: denn der Guthandelnde sucht zwar Freude, aber nur als Freude über die Freude, welche Andere ihm verdanken; er sucht zwar sich Selbst, aber nur in der Selbstaufopferung. Und im Drange des Lebens, bei impulsiven, instinktiven sittlichen Handlungen, tritt das Denken an das eigne Selbst sogar gänzlich zurück; wird überhaupt noch

gedacht und nicht nur triebartig reagiert, so füllt der Gedanke an das fremde Wohl und Wehe das Bewusstsein ganz aus.

Ja, man muss noch weitergehen! Auch bei Wahl- und Zweckhandlungen, wo wir ursprünglich bestimmte Lustgefühle erstrebten, die uns als Motive zum Thun drängten, kann dieser Zweck (wie jeder Zweck) zeitweilig aus dem Bewusstsein völlig verschwinden und das zu seiner Erreichung erforderliche Mittel scheinbar Selbstzweck werden. Es kann sich z. B. Jemand mit einem gewissen Zögern zu einer sittlichen Handlung entschliessen, welche ihm Opfer auferlegt; er entscheidet sich für sie wegen der andernfalls drohenden Gewissensbisse und Selbstverachtung. Während des Handelns aber tritt dieses Motiv, überhaupt der Gedanke an das eigene Ich, völlig zurück. Der ganze Mensch ist eingenommen von der Sorge für fremdes Wohl; er geht aus seinem Ich scheinbar ganz heraus: so sehr lebt er im Andern. Da ist das Mittel zum Selbstzweck geworden. Aber an dem psychologischen Thatbestand ist auch dadurch nichts geändert. Der Eudämonismus behält auch hier Recht.

Wechselwirkung oder Parallelismus?

Eine Entgegnung.

Von **Ludwig Busse.**

I.

Herr Prof. Paulsen hat mir die Ehre erwiesen, auf meinen im 114. Bande S. 1 f. dieser Zeitschrift erschienenen Aufsatz „Leib und Seele“ eine „Noch ein Wort zur Theorie des Parallelismus“ betitelte Erwiderung zu veröffentlichen (Bd. 115 dieser Zeitschrift S. 1 f.), in welcher er den von mir angegriffenen und abgelehnten Standpunkt des psychophysischen Parallelismus gegen meine Einwände zu verteidigen sucht.

Wenn ich, Prof. Paulsen für die mir erwiesene Aufmerksamkeit aufrichtig dankend, nochmals das Wort in dieser Angelegenheit ergreife, so bestimmen mich drei Beweggründe zu diesem Schritt. Einmal sind die von Paulsen vorgebrachten

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik.

(Vormals Fichte-Ulricicische Zeitschrift.)

Im Verein mit

Dr. **H. Siebeck**, Professor in Giessen, und Dr. **J. Volkelt**, Professor in Leipzig,

herausgegeben und redigiert

von

Dr. **Richard Falckenberg**,
Professor in Erlangen.

Neue Folge.

116. Band.

1900

LEIPZIG.
Verlag von C. E. M. Pfeffer.
Königsstrasse 23.

Ethische Prinzipienfragen.

(Erörterungen im Anschluss an einige Werke der neueren ethischen Litteratur.)

Von **Erich Adickes** (Kiel).

III. Folgen der deterministischen Weltanschauung für die Moral.

Seit langen Jahren hat das Problem „Willensfreiheit-Determinismus“ nicht solche Attraktionskraft besessen wie in neuester Zeit. Für den Materialismus konnte die Entscheidung nicht zweifelhaft sein. Und einer der Gründe wiederum, die gegen den Materialismus geltend gemacht wurden, war der, dass diese Denkrichtung nichts als starre Notwendigkeit übrig lasse, und so zu Mechanismus, Determinismus, Fatalismus und andern greulichen Schanden und Lastern führe. Auch in der Zeit also, wo das Interesse für Philosophie fast versiegt war, traten Kämpfer für die Willensfreiheit auf. Viele ihrer Waffen freilich entstammten nicht der philosophischen Schmiede: mit Vorliebe wurde auf die (angeblich unvermeidlichen!) schlimmen Folgen der gegnerischen Ansicht hingewiesen, um dieselbe zu diskreditieren.

Als darauf im letzten Drittel dieses (des 19.!) Jahrhunderts die Aktien der Philosophie zuerst langsam, dann immer rascher zu steigen begannen, kam das auch unserm Problem zu gute. Je mehr wahre Philosophen sich freilich seiner annahmen — es brauchten das nicht gerade immer die Philosophieprofessoren zu sein —, desto grösser wurde die Zahl der Deterministen auch ausserhalb der Kreise materialistischer Oberflächlichkeit und Halbbildung. Dazu kamen die Resultate und Schlüsse einer noch jungen Wissenschaft: der Moralstatistik; ihre Tragweite und Sicherheit wurde, wie es in solchen Fällen zu geschehen pflegt, stark überschätzt: der Einfluss auf Verbreitung deterministischer Ansichten war um so grösser.

So wurde denn auch die Strafrechtswissenschaft gezwungen, der Diskussion unseres Problems ihre Pforten zu öffnen. Widerwillig nur und zögernd that sie es, galt ihr doch das Dogma des

Indeterminismus als sacrosanct und über allen Zweifel erhaben. Bisher war es durchaus herrschend gewesen, sei es in der gewöhnlichen Form der freien Willkür, sei es in der vornehmeren (zwar mystisch-unverständlichen, aber um so mehr imponierenden) Form der transscendenten Freiheit (à la KANT, SCHELLING und SCHOPENHAUER). Fast allgemein war man der Ansicht, dass das Recht zu strafen und das Strafrecht als Wissenschaft mit der Annahme der Willensfreiheit stehe und falle. Diesen Kriminalisten war also und ist heute noch der Kampf gegen den Determinismus ein Kampf für ihre Existenz und für ihre Wissenschaft. Darum die Hitze und die Leidenschaft, mit der sie ihn führen. Und auf der andern Seite — bei den deterministischen Strafrechtlern — ist es die Zeit der ersten heissen Liebe, in der das neugefundene Problem von allen Seiten umworben wird. So gab es, nachdem die Bewegung einmal in Gang gekommen war, eine wahre Hochflut von Erörterungen über Determinismus und Indeterminismus und ihre Konsequenzen für das Strafrecht. Die Philosophen hatten sich in dem Für und Wider seit Jahrhunderten erschöpft: ihnen war das Problem etwas Altes, und Viele traten deshalb bei den Diskussionen gelangweilt zur Seite. Für das wissenschaftliche Interesse der Kriminalisten war dagegen ein neuer Stern aufgegangen. Jeden drängte es deshalb, Partei zu ergreifen. Am heissesten wurde der Streit, als FR. v. LISZT auf dem Psychologenkongress in München (August 1896) einen Vortrag über „die strafrechtliche Zurechnungsfähigkeit"[1]) hielt, an den sich in der fachwissenschaftlichen Litteratur eine leidenschaftliche Polemik anschloss. LISZT wollte aus dem Begriff der strafrechtlichen Verantwortlichkeit jede Rücksichtnahme auf die Willensfreiheit ausgeschieden wissen. Von gegnerischer Seite wurde mit dem geschmackvollen Vorwurf geantwortet, LISZT strebe danach, der Herostrat seiner Wissenschaft zu werden.

A.

Doch es ist nicht meine Absicht, diese Polemik oder den früheren Gang der Verhandlungen historisch darzustellen; ich weise auf sie

[1]) Vgl. den offiziellen Bericht über den 3. internationalen Kongress für Psychologie (München, J. F. Lehmann, 1897. S. 40—8.), sowie die Zeitschr. f. d. gesamte Strafrechtswissenschaft Bd. 17, wo der Vortrag so abgedruckt ist, wie er wirklich gehalten wurde.

hin, nur um zu zeigen, dass, so alt der Steit um die Willensfreiheit ist, den nachfolgenden Bemerkungen doch gerade heutzutage ein aktuelles Interesse zukommt. Mein Ausgangspunkt soll die vortreffliche Arbeit eines jungen Juristen sein: „Wille, Determinismus, Strafe. Eine rechtsphilosophische Untersuchung" von Ldw. Traeger (Gerichtsassessor), Berlin 1895, Puttkammer & Mühlbrecht; 272 S., 8°, 4 Mk.

Traeger ist entschiedener Determinist; die Ruhe und Sachlichkeit, mit welcher er seine Überzeugungen vorträgt, unterscheidet sein Werk vorteilhaft von so manchen turbulenten und leidenschaftlich erregten Erörterungen aus dem indeterministischen Lager. Nicht nur in der strafrechtlichen, auch in der philosophischen Litteratur ist er gut bewandert, und was noch mehr sagen will: er ist im philosophischen Denken wirklich geschult. Gerade das vermisst man bei manchen Kriminalisten so sehr — viele ihrer Einwände gegen den Determinismus wären ohne diesen Milderungsgrund ganz unverständlich und unverzeihlich. Die Terminologie Traegers ist scharf und bestimmt; Aufbau, Gedankengang und Ausdruck sind übersichtlich und klar. Der Leser wird nicht durch leere Subtilitäten gelangweilt noch auf vielverschlungenen Umwegen ermüdet, sondern überall direkt auf den springenden Punkt hingeführt. So ist es eine Freude, die Arbeit zu lesen.

Natürlich sind es grösstenteils keine neuen Entdeckungen, die Traeger bringt. Wie überall auf dem Gebiete der Weltanschauung gilt auch hier Goethes Wort:

„Das Wahre war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden,
Das alte Wahre, fass es an."

Wie der Verfasser selbst sagt, hat er „mehr Selbständigkeit in der Darstellung und Gruppierung der Meinungen und Thatsachen als Neuheit der Gedanken" angestrebt, „zumal Originalität, die das Ganze als den Gedanken eines Einzelnen erscheinen liesse, hier weniger Wirkung ausüben würde, als eine Behandlung, die stets erkennen lässt, dass das Vorgetragene das Ergebnis der Untersuchung und des Nachdenkens Vieler ist" (S. 8). Es ist deshalb auch durchaus gerechtfertigt, dass andern Autoren, vor allem Gegnern, häufig das Wort verstattet wird. Das Verfahren

gewinnt dadurch etwas von der Objektivität eines gerichtlichen Zeugenverhörs.

Das Buch zerfällt in drei Hauptteile. Der erste enthält einige allgemeinere Erörterungen über Strafe und Willensschuld (S 9 bis 16), sowie die Lehre vom Willen (bis S. 53). „Wollen ist Thätigwerden und zwar entweder inneres, oder äusseres Thätigwerden. Das innere Thätigwerden bezieht sich auf die Regelung des Vorstellungsverlaufs... Äussere Willensaktion ist die bewusste Erregung motorischer Nerven zur Hervorrufung einer vorgestellten Körperbewegung." Ein Wollen liegt sowohl bei Trieb- als bei Willkürhandlungen vor. „Alles Wollen ist auf die Gegenwart gerichtet, auf eine jetzt erfolgende Veränderung oder Beibehaltung eines Zustandes." Trotzdem aber werden alle Willenshandlungen zugleich auf ein Zukünftiges bezogen, sie geschehen um eines Zweckes willen. „Durch die äussere Wollung werde ich kausal, d. h. ich wirke verändernd auf die Aussenwelt ein." (S. 49/50).

Im 2. Teil (bis S. 133) widerlegt TRAEGER den Indeterminismus in seinen verschiedenen Formen (unter ihnen auch KANTS, SCHELLINGS und SCHOPENHAUERS Versuche, die Willensfreiheit in das transscendente Gebiet zu retten) und stellt die deterministische Ansicht dar, indem er zugleich mögliche Missverständnisse zurückweist.

Was dem Indeterminismus eine solche Verbreitung und scheinbare Existenzberechtigung verleiht, das sind nach TRAEGER gewisse Erscheinungen, deren eigentümliche Natur sich nach Meinung der Gegner von der deterministischen Auffassung aus nicht erklären lässt: einerseits das Gefühl oder Bewusstsein der Freiheit, anderseits die ethischen Gefühle und Begriffe der Scham, Reue, Verantwortlichkeit, Zurechnung, Schuld und Strafe. Mit ihnen beschäftigt sich der dritte Teil in drei Kapiteln, welche den Nachweis liefern, dass der Determinist allen jenen Erscheinungen vollauf gerecht zu werden vermag, während sie gerade, vom Standpunkt der Willensfreiheit aus betrachtet, ihre eigentliche Bedeutung teilweise einbüssen. Das wichtigste Kapitel ist das letzte (S. 172 bis 263), welches die juristischen Begriffe: Zurechnung, Schuld und Strafe behandelt.

Alle diese Ausführungen scheinen mir in der Hauptsache ihren Zweck zu erreichen. Wenn auch Manches noch tiefer gefasst, die Waffe hier und da schärfer geschliffen oder schneidiger

geführt werden kann: den Argumenten der Indeterministen gegenüber ist TRAEGER durchweg siegreich. Und doch! Ich zweifle nicht einen Augenblick, dass die Schrift keinen von seiner Sache wahrhaft überzeugten Gegner bekehren wird.

Wie ist das möglich? Der Hinweis auf jene psychologisch-ethisch-juristischen Erscheinungen, welche der Determinist angeblich nicht erklären kann, genügt mir nicht. TRAEGER und Andere vor ihm haben den Nachweis geliefert, dass diese Behauptung der Indeterministen ein blosses Missverständnis ist und als solches erkannt werden muss, sobald man nur, statt nach dem ersten Anschein zu urteilen, die Sache gründlich durchdenkt. Nun pflegt, wenn eine Position erschüttert und das Verteidigungswerk durch Kugeln zertrümmert ist, der Gegner sich doch zu ergeben oder in eine neue festere Stellung zurückzuziehn. Die Indeterministen aber bleiben nach wie vor in ihrer Festung und halten sie für uneinnehmbar. Ja, sie werden es nicht einmal zugeben wollen, dass die Kugeln getroffen haben. Wäre der Determinismus eine neue, erst kürzlich aufgekommene Lehre: so könnte man denken, eben diese Neuheit, das Revolutionäre sei es, was die Gegner abhalte, die Argumente unbefangen und sachlich zu würdigen; man könnte von der Zukunft erhoffen, sie werde mit grösserer Ruhe auch grössere Objektivität bringen, werde neue Thatsachen und Argumente — sei es für, sei es wider — zu Tage fördern und so den Streit endgültig entscheiden, wie es schon bei so vielen wissenschaftlichen Fragen geschehen ist. Aber es handelt sich ja um eine *alte* Frage; neu war den *Kriminalisten* nur, dass aus der Beantwortung dieser Frage von Vertretern ihrer Wissenschaft Konsequenzen gezogen wurden von so fundamentaler Bedeutung für das Strafrecht. Seit der Zeit HOBBES' und SPINOZAS, ja, man kann sagen: seit den Tagen LUTHERS oder gar AUGUSTINS ist ein *wesentlicher* Schritt zur Lösung des Rätsels nicht gethan worden. Gewiss ist dann und wann ein neues Argument aufgetaucht, ein altes in grösserer Schärfe formuliert, auf manche Missverständnisse und Vieldeutigkeiten ist als auf eine Quelle von Streitigkeiten hingewiesen, die Begriffe sind geklärt und bestimmter umgrenzt: aber *näher* gerückt sind sich die Parteien in keiner Weise, dieselbe Kluft wie zu Anfang gähnt auch heute noch zwischen ihnen, neue entscheidende Thatsachen sind nicht aufgefunden und können der Natur der Dinge nach auch von der

Zukunft nicht erwartet werden. So wogt der Streit hin und her, Kugeln treffen und verwunden nicht, Argumente werden vorgebracht und zu leicht befunden, Keiner überzeugt den Andern, Jeder wirft Jedem falsche Auffassung der Bewusstseinsthatsachen, Mangel an Tiefe, an scharfem, gründlichem Denken vor, wenn nicht noch Schlimmeres, wie Böswilligkeit und dergleichen. Aber trotzdem meinen fast Alle, mit Gründen des Intellekts werde die Sache schliesslich doch noch entschieden werden, und es sind ihrer nicht Wenige, welche im stillen Herzenskämmerlein die verschwiegene Hoffnung hegen, gerade ihr Aufsatz oder ihre Schrift werde die letzte Phase des Kampfes einleiten oder gar beendigen.

Das alles, meine ich, giebt zu denken. Die landläufigen Erklärungen: der Hinweis auf Missverständnisse, Vieldeutigkeiten etc. könnte eventuell befriedigen, kämen nur einzelne Individuen oder kleinere Kreise in Betracht. Sie lassen aber nicht weniger als alles zu wünschen übrig, hier wo es sich um zwei grosse Heerlager handelt, deren Streit Jahrhunderte währt, ohne dass auch nur die geringste Aussicht auf seine endliche Beilegung vorhanden wäre. Es wird deshalb meine nächste Aufgabe sein, nach tieferen Erklärungsgründen für diese Erscheinung zu forschen.

B.

Da muss ich mit dem Bekenntnis beginnen, dass es ein genügendes Thatsachenmaterial, auf Grund dessen eine endgültige Entscheidung getroffen werden könnte, meiner Ansicht nach nicht giebt. Das ist die negative Seite meiner Erklärung. Ich versuche sie durch etwas weitere Ausführung annehmbarer zu machen, als sie auf den ersten Blick zu sein scheint.

Der Determinismus behauptet das Vorhandensein eines allgemeinen Kausalzusammenhanges auch für das geistige Geschehen, für mein ganzes Innenleben. Wie steht es nun aber mit dem Kausalgesetz? Von seiner Apriorität in KANTischem oder irgend einem andern Sinn kann ich mich nicht überzeugen. Erfahrung-Induktion scheint mir auch hier die letzte Quelle unserer Erkenntnis zu sein. Erfahrung aber kann — HUME hat diese negative Behauptung unwiderlegbar bewiesen — uns nie zu wahrer Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit verhelfen, kann uns also auch nie in strengem Sinn das Recht geben, von dem Vorhandensein

eines allgemeinen Kausalgesetzes zu reden. Bewiesen, deduciert aus Vernunftgründen ist es auch noch nie: so oft der Versuch gemacht wurde, scheiterte er; und auch fernerhin wird sich das nicht ändern.

So bleibt nach meiner Ansicht nur eins übrig: Das allgemeine Kausalgesetz ist weder vernunftnotwendig noch eine Thatsache, noch eine angeborene Denkfunktion, sondern — ein Glaube, eine Annahme, ein Postulat. Aber ein Postulat, mit dem die Wissenschaft (nicht nur die Naturwissenschaft!) steht und fällt, welches auch der gemeine Mann im täglichen Leben seinen Erwartungen und Überlegungen, seinem Hoffen und Fürchten in der grossen Mehrzahl der Fälle instinktiv zu Grunde legt (natürlich ohne sich der abstrakten Formulierung im Kausalgesetz bewusst zu sein), ein Postulat schliesslich, welches durch den Fortgang der Erfahrung und den Fortschritt der Wissenschaft immer glänzender bestätigt wird und dadurch der Gewissheit und Sicherheit einer Thatsache sich immer mehr annähert. Aber bei diesem Annähern hat es auch sein Bewenden: nie kann aus dem Postulat eine Thatsache werden.

Und darum bleibt bei seiner Annahme immer noch ein Glaubenselement mächtig und wirksam. Die strenge Ausnahmslosigkeit des natürlichen Kausalzusammenhanges ist nicht etwas, was man bei Wege mit aufsammeln könnte wie diese oder jene Einzelbeobachtung. Schon in dem kleinen Umkreis der uns zugänglichen Erfahrung giebt es eine ganze Anzahl von Fällen, wo wir den Kausalzusammenhang nach vor- und rückwärts auf Treu und Glauben annehmen müssen, ohne ihn mit unsern bisherigen Forschungsmitteln im Einzelnen nachweisen zu können. Um also an seine Lückenlosigkeit zu glauben, müssen wir unserm Herzen gleichsam erst einen kleinen Stoss versetzen. Darin liegt aber anderseits auch wieder der Grund, weshalb man Niemand zu diesem Glauben zwingen kann. Dem frommen Theisten, der besondere „Fügungen“, einzelne Eingriffe seines Gottes in den natürlichen Lauf der Dinge bei sich und in seinem Lebenskreise erfahren zu haben meint, wird nichts diesen Glauben zu nehmen im stande sein. Und es ist gut so, denn sein Glaube ist ihm eine mächtige Waffe im Kampf ums Dasein, ohne deren Hilfe er elend untergehen würde. Wunderglaube und Wissenschaft sind Erzfeinde. Aber die Wissenschaft ist machtlos ihrem Gegner gegenüber, wenn

dieser sich auf dem erkenntnistheoretischen Standpunkt verschanzt und Beweise, strenge Beweise verlangt. Sie kann ihm nur Hoffnungen machen, nur Erwartungen aussprechen, ihn nur auffordern, Zutrauen zu den Dingen und zu ihrem natürlichen Verlauf zu haben. Aber ihre Mittel sind zu Ende, wenn der Wundergläubige gerade bei der Offenbarung, an welche er glaubt, oder bei dem Wunder, von dessen Wirklichkeit er überzeugt ist, sich weigert, Analogieschlüssen den Zutritt zu gestatten.

In noch viel höherem Masse als von der äusseren materiellen Natur gilt das Gesagte von der Welt des Geistes. Man wird zugeben müssen: in den allerwenigsten Fällen gelingt es hier, einen wirklich lückenlosen Kausalzusammenhang nachzuweisen. Mit strengen Beweisen ist hier also für den Determinismus gar nichts zu machen. Dazu kommt, dass, so lange es sich um äusseres Geschehen handelt, die ganze Wissenschaft geschlossen gegen den Wunderglauben steht, auf jeden Fall je länger je mehr stehen wird. Was das Geistesleben betrifft, so giebt es eine grosse Zahl von Männern der Wissenschaft, welche hinsichtlich des Kausalzusammenhanges einen Unterschied machen wollen zwischen Aussenwelt und Innenwelt, etwa gar im Namen der Wissenschaft, und nicht einsehen, dass die Wissenschaft damit sich selbst das Todesurteil sprechen würde. Denn hier gilt: was dem Einen recht ist, ist dem Andern billig. Werden einmal an der einen Stelle Ausnahmen zugelassen, dann hat man nicht mehr die Macht noch das Recht, sich den Ausnahmen an anderer Stelle zu widersetzen.

Der Determinist wird sich mit seinen Darlegungen natürlich nur an solche wenden, welche wenigstens in der äusseren Natur einen ausnahmslosen Kausalzusammenhang anerkennen. Um sie zu überzeugen, wird er zunächst nur auf zweierlei hinweisen können: einmal darauf, dass es in hohem Grade widerspruchsvoll oder wenigstens unwahrscheinlich ist, anzunehmen, die Welt zerfalle in zwei ganz verschiedene Teile, in deren einem strenge Gesetzmässigkeit, in deren anderm wildeste Willkür herrsche, während doch Alles darauf hindeutet, dass das Ganze ein einheitlicher Organismus ist, in dem alles (Körperliches wie Geistiges) „sich zum Ganzen webt, Eins in dem Andern wirkt und lebt"; anderseits darauf, dass es keine geistige Erscheinung giebt (auch nicht beim Genie!), die sich nicht einem allumfassenden Kausalzusammenhang prinzipiell unterordnen und aus ihm erklären liesse, und dass, was

im allgemeinen nur als möglich erscheint, oftmals sich dem aufmerksamen Beobachter seiner selbst und Anderer als wirklich und notwendig mit intuitiver, sieghafter Gewissheit aufdrängt.

Freilich! „widerspruchsvoll, unwahrscheinlich, intuitive Gewissheit“: alles das sind persönliche Erfahrungen, die sich nicht ohne weiteres von Einem auf den Andern übertragen lassen, die Jeder selbst machen muss und Mancher behaupten wird, an sich mit dem besten Willen nicht machen zu können. Und er hat gewiss Recht mit dieser Behauptung. Denn bei diesen Erfahrungen handelt es sich nicht um den Intellekt (da könnte eine Einigung erzielt werden!), auch nicht um den guten Willen (den könnte man sich schliesslich anquälen!), sondern um etwas Tieferes zugleich und Umfassenderes: um den ganzen Menschen und die Art wie er hofft und wünscht, begehrt und fürchtet, ist und sich zu entwickeln trachtet — alles Faktoren, die zwar nicht unabänderlich sind, aber doch nur sehr langsam werden und sich wandeln, und auch dann nur in der Weise, dass ein gemeinsamer Grundzug durch die einzelnen Phasen hindurchgeht.

Wir befinden uns eben auf dem Gebiet der Weltanschauung. Ihr gehört das Determinismusproblem an, nicht der Wissenschaft: etwa der Erkenntnistheorie oder Psychologie. Und wie überall bei den Fragen der Weltanschauung, so auch hier: das Thatsachenmaterial ist stumm — oder vielleicht besser: es ist zwiesprachig. Es kommt auf den an, der es zu deuten weiss; wer es zum Sprechen bringt: dessen Sprache redet es.

Auch an diesem Punkte sind also nicht die nackten Thatsachen: es ist die innerste Lebenstendenz der Menschen das allein Entscheidende. Und so werden wir uns nicht wundern, wenn auch hier jener Gegensatz sich geltend macht, von dem ich im ersten Aufsatze sprach (S. 9) und dessen Einfluss auf die grundlegenden Untersuchungen der Ethik wir dort kennen lernten: der Gegensatz zwischen Halben und Ganzen, zwischen Absoluten und Relativen. Die Deterministen als solche gehören zu den Relativen, die Indeterministen zu den Absoluten. Und umgekehrt: den Halben wird es zur Willensfreiheit drängen, den Ganzen zu ihrer Leugnung. Selbstverständlich aber ist — zusammengesetzt und widerspruchsvoll wie das Wesen so vieler, vielleicht der meisten Menschen sich nun einmal zeigt —, dass auch, wer als Determinist zu den Ganzen gehört, in anderer Hinsicht durchaus halb sein kann,

sowie dass anderseits mancher Indeterminist, obwohl als solcher absolut, in anderer Beziehung unter die Relativen gezählt werden muss. Es handelt sich ja nicht um einzelne Personen, sondern nur um die allgemeinen Richtungen, nach denen die verschiedenen Arten von Menschen in ihren Neigungen und Entscheidungen zu tendieren pflegen.

Der Halbe bedarf, wie wir sahen, etwas Festes, Unbedingtes, Absolutes, etwas Letztes, bei dem er sich mit gutem Gewissen beruhigen kann, weil da alles Fragen verstummt. Der Ausblick in die Unendlichkeit ist ihm unbequem; ihm schwindelt beim Gedanken an eine Reihe, in der es keinen Abschluss, keinen Haltepunkt giebt, die nichts ist als ewiger Wechsel in auf- oder absteigender Linie. Darum ist es auch nicht seine Sache, eine Untersuchung zu führen, die ins Endlose hinleitet, sich Gedankenreihen anzuvertrauen, bei denen man keine Hoffnung hat, schliesslich doch das „Bis hierher und nicht weiter!" ertönen zu hören. Insofern bieten jene Wilden, welche die Erde auf einem Elephanten, den Elephanten auf einer Riesenschildkröte ruhen lassen und mit dieser Auskunft über alles Fragen und Forschen hinaus zu sein glauben, einen unübertrefflichen Typus des Halben: in zwar groben, aber um so deutlicheren Zügen prägen sie die Eigentümlichkeiten aus, welche für das Vorgehn und Auffassen der Absoluten so bezeichnend sind. Bei dem was VOLTAIRE zum Deisten macht, spielt (trotz seines sonstigen stark ausgeprägten Relativismus) auch ein Stück Halbheit mit, welches ihn jenen Wilden an die Seite stellt: er kann sich nicht eine unendliche anfanglose Reihe von Zuständen vorstellen.

Dieselbe Halbheit lässt KANT an seine Antinomien glauben und die Behauptungen der jedesmaligen Thesis für notwendige (wenn auch dialektische) Aussprüche der allgemein-menschlichen Vernunft ausgeben. So schafft nach der dritten Antinomie (die uns hier ja besonders interessiert), da durch den regressus in infinitum der Antithesis „keine absolute Totalität der Bedingungen im Kausalverhältnisse heraus zu bekommen ist, die Vernunft sich die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln" (Kritik, 2. Aufl. S. 561). Nein! nicht die menschliche Vernunft überhaupt, sondern nur die Vernunft der Halben und auch diese nicht durch logische Überlegungen und Gründe bezwungen, sondern von tiefer liegenden Bedürfnissen getrieben.

Dieselbe Halbheit bei LOTZE, wenn er im I. Bd. seines Mikrokosmus (I. Aufl. S. 284) sagt: „Ohne Zweifel verlangt Alles, was wir einmal als Wirkung denken und bezeichnen, seine Ursache, aber es ist fraglich, ob wir ein Recht haben, jedes vorkommende Ereignis als Wirkung in diesem Sinne zu betrachten.“ Die Unvollendbarkeit der Kausalreihe, in die wir uns dabei verwickeln würden, „überzeugt uns von dem Nichtvorhandensein dieses Rechtes, denn sie führt notwendig auf die Anerkennung eines ursprünglichen Seins und einer ursprünglichen Bewegung zurück“. Eine wundersame Überzeugung, die der Relative vergebens versuchen wird in sich zu erleben, die ihm vielmehr mit einer Selbstaufgabe der Wissenschaft identisch zu sein scheint. Eine ursprüngliche, nicht weiter oder wenigstens nicht natürlich verursachte Bewegung ist ihm etwas Unfassbares, weder in Gedanken noch in der Anschauung Vollziehbares. Er findet eben seiner ganzen Veranlagung und Tendenz nach nichts Abschreckendes, geschweige denn etwas Unmögliches oder Widerspruchsvolles in der Annahme, dass jedes Ereignis auf ein anderes als auf seine Ursache zurückweist, und so fort bis ins Unendliche, dass es also für das Sein und Geschehen weder einen Ursprung noch einen Anfang giebt, dass vielmehr Wechsel und Bewegung von aller Ewigkeit her gewesen sind und in alle Ewigkeit bleiben werden. Dem Absoluten ist solch ein Gedanke ein Greuel zugleich und eine Thorheit; mit einem gewissen Widerwillen wird er sich von ihm abwenden, seine ganze Natur warnt ihn davor. Auch den Mann der Wissenschaft, wenn er absolutistisch veranlagt ist, drängt es deshalb zu der Ansicht LOTZES: „Der Anfänge, deren Ursprung nicht in ihm selbst enthalten ist, kann der Weltlauf in jedem Augenblicke unzählige haben, aber keinen, dessen notwendige Fortsetzung nicht in ihm anzutreffen wäre.“ Es „bleibt die Möglichkeit unbenommen“, dass in dem „Kreis des innern geistigen Lebens neben unbeschränkter Freiheit des Wollens auch eine beschränkte Macht des unbedingten Anfangens gegeben sei.“ (Ebenda S. 285). Nicht Thatsachenmaterial bildet die Grundlage, auf der diese Ansicht beruht, nicht logische Gründe sind es, die zu ihr führen: ihr einziger Ursprung ist das Halbe im Menschen, wie es sich an diesem Punkt speziell in der Scheu vor dem Unendlichen, vor der Reihe ohne Anfang manifestiert. Bei LOTZE tritt dieser Thatbestand deshalb besonders deutlich hervor, weil er nur die unbedingte Freiheit der eigent-

lichen Willensentschlüsse behauptet, während er hinsichtlich der übrigen geistigen Erlebnisse willig das Zugeständnis macht: „in dem Verlaufe unserer Vorstellungen, unserer Gefühle und Begehrungen treten so deutlich und unverhüllt die Spuren einer allgemeinen Gesetzmässigkeit hervor, dass nie eine Ansicht gewagt hat, auch diese Ereignisse dem Gebiete einer mechanischen Notwendigkeit zu entziehen". (Ebenda S. 159). Also mitten durch das geistige Erleben soll ein Bruch hindurchgehen: auf der einen Seite Regelmässigkeit und Gesetzlichkeit, auf der andern schrankenlose Willkür. Und Quelle dieser Willkür eine Freiheit, welche (wie LOTZE zugeben muss) nirgends und niemals als eine beobachtbare Thatsache vorliegt! Aber vorhanden sein muss sie trotzdem, LOTZE kann ihrer nicht entraten, weil die Tendenz zum Absoluten in ihm mächtig ist und gebieterisch nach einem Ruhepunkt, nach etwas Festem, Unabhängigem, Unbedingtem in der Erscheinungen Flucht verlangt.

Noch von anderer Seite her drängt es den Halben zur Annahme der Willensfreiheit. Besonders heimisch fühlt er sich zu allen Zeiten und auf allen Gebieten da, wo es dem analysierenden Verstande am schwersten wird, Zutritt zu erlangen: innerhalb des dunklen, verwickelten Gefühlslebens. Bei unserem Problem nun übt das Wort „Freiheit" eine unwiderstehliche Attraktionskraft auf ihn aus. Es wirkt, als wäre es mit einem magischen Zauber umgeben. So vieldeutig es ist: so volltönig umschmeichelt sein Klang Ohren und Herzen. Der Menschheit höchste Güter sind in ihm beschlossen, wenn die freie Forschung, die freie Meinungsäusserung, das freie, unverkümmerte Sich-Ausleben der in sich gefesteten, dem Sittlichen in freier Verpflichtung zugeschworenen Persönlichkeit in Frage steht. Oft aber sind es nur Chimären, denen man unter dem Namen der Freiheit nachjagt. Der Unsittliche verwünscht das Soll des Gesetzes und der Sitte, er sehnt sich nach „Freiheit", und doch würde diese Freiheit ihm nichts bringen als ein hoffnungsloses Gebundensein an Leidenschaften und Begierden. Mancher Proletarier würde mit Freuden auf den Barrikaden sein Blut verspritzen, um den Zwang des „Klassenstaates" zu brechen; was würde er eintauschen? nicht Freiheit, sondern Hemmung jeder freien Bewegung, Unterdrückung jeder Individualität und Eigenart durch den „Zukunftsstaat". Auch der Halbe jagt in der Freiheit einem blossen Phantom nach und sogar einem gefährlichen!

Glücklich sollte er sich preisen, dass ein gütiges Geschick sie ihm vorenthalten hat. Sie wäre ein echtes Danaergeschenk. Es würde ihm gehen wie dem Kinde, das sich ein scharfes Messer zum Spielzeug ausersah. Gäbe es jene schranken- und gesetzlose Willkür in uns: so wäre Treu und Glauben dahin, keine Berechnung der Zukunft möglich, jedes Verbrechen machte uns erzittern in dem Gedanken: auch du könntest heute oder morgen dasselbe thun.

Doch alle solche Überlegungen gehen spurlos an dem Absoluten vorüber. Er hat für sie kein Organ, sie für ihne keine Überzeugungskraft. Sein Ohr lauscht nur der Sphärenmusik, die von dem Wort Freiheit ausgeht. Sie wühlt sein Gemüt auf und erweckt in ihm dunkle Gefühle. Und diese Gefühle stellen sich zwischen ihn und die Dinge, nehmen seinem Urteil die Schärfe und Klarheit, die kühle Parteilosigkeit. Sie weben Schleier auf Schleier, so dass schliesslich die Wirklichkeit ganz verhüllt ist. So spinnt er sich ein in seine Vorurteile, bis sie ihm zu ewigen Wahrheiten werden.

Und damit hat er dann ein Letztes, Unbedingtes erreicht. Auf ihm fusst er, von ihm ist er nicht abzubringen. Keine Macht des Intellekts reicht in die Tiefe seines Wesens, in welche das Vorurteil seine Wurzeln gesenkt hat, aus der es die nimmer versiegende Nahrung zieht. Er selbst ist es zwar, der das Absolute hervorgebracht hat, welches jetzt im Heiligenschrein vor allen profanen Blicken geborgen und angebetet wird. Aber das Hervorbringen geschah ihm selbst unbemerkt und unbewusst. So kann er jetzt daran glauben, von ganzem Herzen und unbedingt. Jede weitere Prüfung erscheint ihm unnötig, vielleicht gar entheiligend. Würde er sie aber auch anstellen: sie fiele doch günstig aus. Denn er kann die Gegengründe gar nicht mehr würdigen, mag er auch den besten Willen haben. Es fehlt ihnen in seinen Augen jede Überzeugungskraft; sie muss ihnen fehlen, weil für ihn sein Vorurteil zur Wirklichkeit geworden ist. Würde er davon überführt, dass sein Glaube eine blosse Illusion ist (eine Wundermacht allerdings wäre nötig, diese Wandlung hervorzubringen!): so ginge fortan ein Bruch durch sein ganzes Wesen. Mit der Illusion würde er glauben sich selbst aufgegeben zu haben. Zugleich mit dem Absoluten verlöre er allen Halt, verlöre er sich selbst.

Die Richtigkeit vorstehender Behauptungen wird durch die Argumente erwiesen, welche für die Willensfreiheit vorgebracht

zu werden pflegen. Nicht nur die landläufige, sondern zugleich auch die eigene Ansicht spricht LOTZE aus, wenn er meint, mit der Willensfreiheit stehe und falle „alles was unser geistiges Dasein auszeichnet, alle Würde, die wir ihm retten zu müssen glauben, aller Wert unserer Persönlichkeit und unserer Handlungen", wenn er von der Sehnsucht spricht, „über allen Inhalt unseres Ich hinauszugehen und in einem reinen noch bestimmungslosen und sich selbst gestaltenden Triebe das wahre und tiefste Wesen unserer Persönlichkeit zu suchen", oder von dem Verlangen, „dass in der Mitte aller der gesetzlichen Notwendigkeit ein Punkt der Freiheit wenigstens vorhanden sei, von dem aus unsere Thätigkeit den uns dargebotenen Stoff des Daseins zu einem uns allein angehörigen Besitztum gestalten könne". (Ebenda S. 157, 276/7).

Wenn LOTZE dies sagt, redet er für Viele. Seine Argumente sind die gewöhnlichen; bis zum Überdruss kehren sie wieder in der indeterministischen Litteratur, nur oftmals in plumperer Form. Was aus ihnen spricht, ist nicht der Intellekt, sondern das instinktive, dunkle Gefühl, welches sich einem Etwas gegenübersieht, das ihm nicht homogen ist und das es deshalb um jeden Preis von sich ferngehalten wissen will. Der Stolz spielt dabei keine geringe Rolle: der Halbe glaubt sich zum Tier erniedrigt, wenn er nicht mehr eine Ausnahmestellung über der ganzen Natur einnimmt, sondern ihr einverleibt wird als ein Entwicklungsglied. Bei diesem Gedanken reagiert sein Gefühl mit einem ähnlichen Abscheu, wie der gebildete Westeuropäer ihn empfand, als er zuerst von der sogenannten Entdeckung DARWINS hörte, nach der wir „von den Affen abstammen" sollten. Oder der Halbe meint sogar noch tiefer zu sinken: dem Stein glaubt er gleich gestellt zu werden, der da fällt, weil er muss, weil die Erde ihn „zieht"; nur mechanisches Geschehn scheint ihm der Determinismus auch für das menschliche Geistesleben übrig zu lassen.

Doch das alles sind Gespenster, die er am lichten Tage sieht. Und sie würden auch keine Macht über ihn bekommen, wäre sein Intellekt in der Lage, unbeirrt von Gefühlen, unparteiisch und streng zu prüfen. Ich meine doch: unsere „Würde", unser „Wert", das was uns „auszeichnet", beruht auf dem was wir thun und sind, nicht darauf, aus welcher Machtvollkommenheit heraus wir es thun und sind. Wenn der Märtyrer, um seine Überzeugung nicht preiszugeben, den Flammentod erduldet, und er thut dies

aus dem Drange seines Innern heraus, seinem Charakter entsprechend, weil gerade diese Opferfreudigkeit die ihm naturgemässe Handlungsweise ist und darum die aus seinem ganzen Wesen mit innerer Notwendigkeit sich ergebende: sollte dann sein unerschrockener Heldentod, sollte seine Persönlichkeit weniger Wert und Würde haben, als wenn er das qualvolle Ende in einer Entscheidung freier, unbeschränkter, grundloser Willkür auf sich genommen hätte? Und „das wahre und tiefste Wesen unserer Persönlichkeit"? Wo würden wir hoffen können, es klarer zu erfassen: wenn all unser Thun und Lassen, unser Entscheiden und Entschliessen frei von äusserem Zwang, aber den immanenten Gesetzen unserer Individualität gemäss erfolgt (wie der recht verstandene Determinismus es lehrt), oder wenn wir jenes „Wesen" in einer schrankenlosen Willkür suchen müssten, welche nach Laune bald so bald anders verfährt, der jede Gesetzmässigkeit fern liegt, die deshalb auch nichts Zusammenhängendes, Ganzes gestalten kann, weil dem, was von ihr ausgeht, jede Einheit fehlt? Und was ist in höherem Sinne wahrhaft unser eigen? Ich denke doch nicht das, was durch Zufall nur unser „freier" Wille mit uns in Verbindung gebracht oder als That aus uns hat hervorgehn lassen, sondern die Pläne und Thaten, Entschlüsse und Werke, denen unsere Persönlichkeit ihren unverkennbaren Stempel aufgedrückt hat. Wie kann man sich überhaupt ein Ich, eine Persönlichkeit, ein Individuum denken, wenn nicht als Organismus? und wie soll ein Organismus als Einheit begriffen werden, wenn diese Einheit nicht zugleich ihre festen Gewohnheiten, ihre Bildungsgesetze und bestimmten Ordnungen hat, die ihr nicht von aussen aufgedrungen sind, die sie vielmehr als die für sie naturgemässen, selbstverständlichen ersehnen und suchen müsste, wären sie nicht ohne weiteres mit ihr gegeben, ja, bestünde sie nicht ganz allein in ihnen und durch sie!

Alle jene Gefühlseinwürfe des Indeterminismus halten also nicht Stand, wenn man es nur wagt und über sich gewinnt, den Thatsachen fest ins Auge zu schaun und — statt der eigenen Vorurteile — sie allein sprechen zu lassen.

Und wie die Nebel vor der Sonne, so fliehen vor dem kalt und unparteiisch prüfenden Verstande alsbald auch all die anderen Einwände, welche den Determinismus für unverträglich mit Moral und Moralität erklären und behaupten, ohne Willensfreiheit gebe

es weder Pflicht noch Schuld, weder Reue noch Gewissen, weder Gutes noch Böses, weder Strafe noch Sühne. Ich werde diese Behauptungen nachher im einzelnen kritisieren und ihre Grundlosigkeit zu erweisen suchen. Für jetzt interessiert mich nur die Thatsache, dass auch bei allen diesen Einwänden das Gefühl mit den Indeterministen durchgeht.

Man darf die Sache nicht so ansehn, als ob zunächst derartige Einwendungen sich dem Geist aufdrängten und aus ihnen dann sich die bestimmte Stellungnahme ergäbe. Die letztere vielmehr ist das Primäre, jene sind etwas durchweg Sekundäres. Nur der, den seine ganze Lebenstendenz zum Indeterminismus drängt, kann auf so wenig begründete Vorwürfe kommen wie die sind, dass die gegnerische Ansicht mit Moral und Moralität unvereinbar sei. Dunkle, unklare, eben darum aber um so mächtiger wirkende Gefühle musste der berückende Klang des Wortes „Freiheit“ erst in ihm erregen. Und wiederum: derartiger Gefühle ist nur derjenige fähig, in dessen Innern der Drang nach dem Absoluten, nach einem endgültigen Abschluss, nach letzten Gründen herrschend ist. Den Relativen lockt der Freiheit Sirenengesang nicht. Jeder Phrase, allem Unklaren und Unbestimmten ist er abhold. Seinen Vorurteilen stellt er nach, um sich von ihnen freizumachen; der Absolute hegt und pflegt sie. Und darum vermag dann der letztere die Dinge nicht mehr so zu erkennen, wie sie sind. Er geht zwischen ihnen hindurch wie der Wanderer auf nächtlichem Pfade, wo Baum und Strauch phantastische Formen annimmt und das Irrlicht den Nicht-Weggewohnten abseits zieht. So verfälschen ihm die Gefühle das Bild des Wirklichen. Er kann ihrer nicht Herr werden, ja! er ist sich ihrer meistens nicht einmal bewusst; sie drängen sich ihm zu ohne sein Zuthun, als unmittelbare, starke Reaktionen seines ganzen Wesens auf die Vorstellungen von Determinismus, Notwendigkeit, durchgehender Gesetzmässigkeit. Wie der Körper sich vor ekler Speise durch Würgbewegungen zu schützen sucht, so revoltiert der Geist gegen unbequeme Vorstellungen durch wirkungskräftige, wenn auch dunkle Gefühle und weist vermittelst ihrer a limine alles ab, was seiner innersten Richtung entgegen ist. Es ist daher der Absolute dem Farbenblinden zu vergleichen: für gewisse Seiten der Dinge hat er kein Verständnis, oder auch dem Kinde, das sich die Welt durch ein buntes Stück Glas betrachtet: sein Intellekt, meint er, spiegele

ihm die Wirklichkeit objektiv wieder, und doch ist sie ganz in die dunstige Atmosphäre des Gefühls getaucht.

Nur wenn man die Sache so auffasst, wird es erklärlich, wie der Indeterminist zu der wundersamen Ansicht kommen kann, ohne Willensfreiheit gebe es keine Moral und keine Moralität. Man muss festhalten, dass die indeterministische Anschauungsweise, wo sie sich spontan bildet, nie aus derartigen Überlegungen entspringt, sondern vielmehr ihre Voraussetzung bildet und ihrerseits wieder die Halbheit im Menschen, seinen Drang zum Absoluten zur Grundlage hat. Wo letztere vorhanden ist, da können dann die Gefühle (vor allem auf moralischem Gebiete) ein gar lustig Spiel treiben. Denn die Moral ist von Alters her der Tummelplatz für diese fahrenden Ritter des Geisteslebens. Da ertönt die „innere Stimme", ein „dunkles Gefühl" weist den richtigen Weg, Verstandesgründe müssen schweigen, weil dies oder das uns „widerstrebt". Die Macht und Bedeutung der Gefühle in allen Ehren! — sie grenzen am nächsten an den unbewussten Urgrund unseres Wesens, dem alles Hohe und Edle entstammt — aber sie dürfen sich nicht der Analyse entziehen wollen, man wird wenigstens versuchen müssen, sich nach Möglichkeit von ihnen Rechenschaft zu geben.

Gerade da liegt aber die schwache Seite des Absoluten. Er selbst ist Anhänger der Willensfreiheit und betrachtet in ihrem Lichte sein sittliches Leben. Und da täuschen seine Gefühle ihm die Möglichkeit vor, in jedem Augenblick (trotz alles vorhergehenden schlechten Thuns) in freier Machtvollkommenheit sich für das Gute zu entscheiden; er glaubt die Gewissensmahnung zu hören: Du kannst, denn du sollst! und schliesst: wo kein unbedingtes Können, da auch kein Gewissen; seine Reue- und Schuldgefühle gehen aus dem Bewusstsein hervor, dass er auch anders hätte handeln können, und er folgert: sobald er sich von dem Nichtvorhandensein der Willensfreiheit überzeugen müsste, würden auch Reue und Schuldbewusstsein verschwinden. Und diese Erfahrungen seines eigenen sittlichen Lebens überträgt er dann ohne weiteres auch auf Andere. Die Folge ist eine Verallgemeinerung und eine prinzipielle Formulierung, die beide durchaus unberechtigt sind. Für seine Person ist er im Recht: er kann in den moralischen Begriffen keinen Sinn finden, versetzt er sich auf den Standpunkt des Determinismus; würde er durch Wundermacht

davon überzeugt, dass es keine Willensfreiheit gibt, so bedeutete das vielleicht sogar einen Schiffbruch für sein ganzes Sein und damit auch für sein sittliches Handeln. Aber alle diese Thatsachen ermächtigen ihn in keiner Weise zu allgemeinen Formulierungen. Er darf nicht von sich auf andere schliessen, ohne vorher geprüft zu haben, ob die Grundlage seiner Ansichten in den objektiven Verhältnissen zu suchen ist oder in seiner persönlichen Willensstellung und Lebenstendenz, sowie in den Gefühlen die sich daraus ergeben. Das Letztere ist der Fall. Und darum muss er es als eine nicht aus der Welt zu schaffende Thatsache hinnehmen, dass auch der Determinist sittlich handeln kann, dass auch für ihn die sittlichen Begriffe sinnvoll sind und eine reale Bedeutung haben. Bestreitet der Absolute diese Thatsache, dann hat man nicht mehr mit seinem Intellekt zu kämpfen, der durch Gründe umzustimmen wäre, sondern mit seinen Gefühlen und dunkeln Impulsen, welche die innerste Richtung seines Wesens zum Ausdruck bringen und eben deshalb gegen alle Angriffe seitens des Verstandes und der Vernunft gefeit sind.

Wie wichtig die Gefühlsgrundlage beim Indeterministen ist, das geht besonders klar aus einigen Einwänden gewisser Kriminalisten hervor: dass der Unterschied zwischen Vorsatz und Fahrlässigkeit vom Determinismus nicht anerkannt werden könne, denn der Thäter wolle ja nicht den Erfolg, sondern müsse ihn nur verursachen; dass man den Versuch nicht würde strafen dürfen, weil er auch wieder das Wollen des Erfolgs voraussetze; dass es für den Verbrecher ein drückendes Gefühl sein müsse zu wissen, dass der Richter sich mit Notwendigkeit zu seinem Urteil bestimme (TRAEGER, S. 251, 270).

Das sind Einwände, so seltsam und bedeutungslos, dass man sich schon durch Billigkeitsgründe zu der Annahme gedrängt fühlt, sie seien nachträglich ersonnen, um die aus andern Ursachen eingenommene Position zu verteidigen. Freilich spricht es nicht für die Sicherheit der letzteren, dass überhaupt solch schwaches Geschütz zugelasssen wurde. Auf jeden Fall hiesse es den Scharfsinn jener Kriminalisten unterschätzen, glaubte man, sie hätten sich wirklich durch derartige Überlegungen zur Annahme der Willensfreiheit bestimmen lassen.

Es ist auch eine Verkennung des thatsächlichen Causalzusammenhanges, wenn KANT, ANS. FEUERBACH und viele Andere

behaupten, das Dasein des moralischen Gesetzes, der kategorische Imperativ treibe sie zur Annahme der Willensfreiheit. Nicht eine derartige begriffliche Überlegung ist das Primäre und Entscheidende gewesen. Vielmehr umgekehrt: alle diese Denker wurden durch ihre innerste Lebenstendenz zum Indeterminismus hingezwungen; darum musste sich die Wagschale zu seinen Gunsten senken, darum konnten ihre Überlegungen nicht anders enden, darum musste ihnen Moralgesetz und Determinismus unvereinbar erscheinen, so wenig sie es in Wirklichkeit sind.

Bei KANT muss ich noch einen Augenblick verweilen. In ihm, ebenso wie in SCHELLING und SCHOPENHAUER kämpfen zwei Richtungen mit einander. Alle drei Denker sind von der naturwissenschaftlichen Forschung zu stark beeinflusst, als dass die Idee eines allumfassenden, ausnahmslosen Kausalzusammenhanges sich ihnen nicht mit grosser Macht aufdrängte. Anderseits aber treibt es sie zur Annahme letzter Gründe, zum Absoluten; der Gedanke an die Freiheit hat auch für sie einen bestrickenden Reiz. So kommen sie zu einem Compromiss, den ihr Idealismus ihnen ermöglicht: in der Erfahrungswelt soll es nichts als strengen Naturzusammenhang geben, die Freiheit ist im Transscendenten zu suchen.

KANTS Lösung ist so reich an Widersprüchen wie keine andere. Mit Mühe und Not wird man es sich psychologisch erklären können, wie es möglich war, dass ihm alle diese Widersprüche nicht zum Bewusstsein kamen. Die Eigenart seines Geistes, die verschiedenen Bewegungen verschiedenen Ursprungs, welche einander kreuzen, der Reichtum seiner Gedanken, der häufige Verschiebungen des Schwerpunktes zur Folge hatte: Alles dies macht es einigermassen begreiflich, dass er da Einheit sehen konnte, wo die meisten Andern nur Zwiespalt erblicken.

Aber die Anhänger seiner Theorie, bei welchen jene psychologischen Bedingungen sämtlich oder grösstenteils fehlen? Ich glaube die Erklärung dafür in einem weitern Charakterzug der Absoluten suchen zu müssen. Darin, dass sie sich oft beim ersten Eindruck beruhigen und den Dingen nicht immer auf den Grund gehen, dass es nicht ihre Art ist, beim Forschen und kritischen Prüfen bis zum Fundament des Fundamentes vorzudringen. So kommen sie leicht dazu, sich mit allgemeinen Ansichten und Aussichten zu begnügen, statt die konkrete Ausgestaltung zu verlangen. Sie lassen sich mit Begriffen und Worten abspeisen, wo sie auf

Anschauungen zurückgehn müssten; sie denken statt zu begreifen. Ich glaube nicht, dass ein Anhänger von KANTS transscendentaler Freiheit es vermocht oder auch nur versucht hat, sich diese Theorie im einzelnen auszumalen oder sie in einem konkreten Fall durchzuführen. Sie werden sich wohl sämtlich mit dem Denken begnügen und sich der schönen reinlichen Sonderung freuen, auch wohl des schmuckvollen architektonischen Aufbaus. Aber sie untersuchen nicht, wie diese Sonderung sich in der Praxis ausnimmt, und vor allem, ob man sich den doppelten Ursprung einer Handlung (aus Freiheit und aus vorhergehenden Ursachen) anschaulich irgendwie vorstellen kann. Bei ihnen allen ist die Stellungnahme von vornherein entschieden: Existenz der Freiheit ein Postulat, von dem sie ihrer ganzen Lebens- und Wesensrichtung nach nicht abgehn können. Und so bleibt nur die eine Frage: welche unter den verschiedenen Theorien der Willensfreiheit wählen? Da mag dann die KANTische sich ihnen dadurch empfehlen, dass sie den Anforderungen der Naturwissenschaft nicht zu widersprechen scheint.

Diese Eigentümlichkeit der Halben nun, dass ihre Sehnsucht nach etwas Letztem, Unbedingtem sie leicht dazu verführt, die Untersuchung vorzeitig abzubrechen, den Augenschein für wirkliches Sein zu nehmen: sie ist ein weiterer Grund, weshalb der Indeterminismus die ihnen gemässe Lebensanschauung bildet. Es ist durchaus nicht zu bezweifeln noch zu bestreiten, dass der gewöhnliche Verlauf unseres geistigen Erlebens im populären Bewusstsein die Illusion hervorbringt, als ob wir ein Vermögen freier Willkür hätten. Für den tiefer Dringenden ist diese Illusion leicht durchschaubar, und ich werde unter C versuchen, ihre Gründe aufzudecken. Der Halbe aber wird oftmals schon hier scheitern (namentlich dann, wenn er kein spekulativer Kopf, sondern ein Vertreter des sogenannten gesunden Menschenverstandes ist). Für Gründe des Intellekts wird er unzugänglich sein. Nicht als ob er sie nicht zu fassen vermöchte! Er kann sogar grossen Scharfsinn besitzen, aber Anlage und Richtung seines Geistes bringen es mit sich, dass er auf den Augenschein pocht und sich beim ersten Eindruck beruhigt. Er versagt seinem Führer die Gefolgschaft, nicht weil er sich den Beschwerden des Weges nicht gewachsen fühlt, sondern weil er fest davon überzeugt ist, man werde ihn in die Irre leiten. So dringt er nicht durch zur Wirklichkeit. Und

was ihn hemmt, ist nicht Geistesschwäche, auch nicht Bequemlichkeit oder Denkfaulheit: es ist seine ganze Individualität, der gewisse Bedürfnisse (die gerade dem Forscher wesentlich sind) abgehn, die ihn da Genüge finden lässt, wo es Andere weiter treibt, die ihm da Rätsellösungen zeigt, wo Andere gerade Ansatzpunkte zu neuen Problemen sehn.

Bisher suchte ich diejenigen Faktoren zu bestimmen, welche geeignet sind, den Absoluten (als Einzelwesen) in selbständiger Entwicklung und Entscheidung, ohne dass er von aussen her beeinflusst zu sein brauchte, zum Indeterminismus zu treiben. Noch viel stärker wirken diese Gründe natürlich, wenn sie zu einer Massenanschauung verdichtet auftreten. Die meisten Halben sind Herdentiere: einer äusseren Autorität hängen sie unbedingt an, mag dieselbe eine einzelne Person sein oder das Urteil der Verwandten und der Gesellschaft, Herkommen und Sitte oder die Ehre eines besonderen Standes, landläufige Meinung oder herrschende Religionsdogmen. Wenn nun eine solche Autorität den Determinismus verdammt, oder findet, dass seine Behauptungen angeblichen Thatsachen widersprechen, so fällt der Halbe ihr ohne weiteres zu. Seine Stellungnahme ist damit entschieden: Argumente werden unbesehn übernommen, ungeprüft nachgesprochen, ein ganzer Rattenkönig von Vorurteilen bildet sich. Je weniger selbständig die Entscheidung getroffen ist, desto hitziger wird sie verfochten. So oberflächlich die eigene Kenntnis der Problemlage ist, so wenig bemüht man sich sie zu vertiefen. Moral und Moralität bilden vor allem ein weites Feld, wo vorgefasste Ansichten und Illusionen nach Herzenslust ihr Spiel treiben können. Das populäre Bewusstsein der christlichen Völker hat seine Moralanschauungen an die Idee einer in gewissen Schranken sich haltenden Willensfreiheit (etwa im Sinne des PELAGIUS) angeschlossen. Von dem konsequenten Determinismus eines AUGUSTIN, LUTHER oder CALVIN ist es auf jeden Fall weit entfernt. Es kennt diesen Standpunkt zwar meistens nur aus der Schilderung von Leuten, die ihn auch ihrerseits wieder nur vom Hörensagen kennen. Aber trotzdem und vielleicht gerade deshalb wird er von vornherein mit einem gelinden Gruseln betrachtet und als unvereinbar mit wahrer Moral abgewiesen. Auch die Religion scheint diesen Kreisen Gefahr zu laufen, insofern der Determinismus zu der Konsequenz führen soll, dass man Gott als Urheber des Bösen

verantwortlich macht. Und schliesslich: der Materialismus ging und geht Hand in Hand mit dem Determinismus. Beim Wort „Materialismus" aber fühlt Mancher unwillkürlich das Bedürfnis sich zu bekreuzigen, als wenn es der böse Feind selber wäre. Und nicht wenig von diesem Odium ist dann auch am Determinismus hängen geblieben, zumal auch Fatalismus und Islam demselben Genre anzugehören scheinen (so dass vielleicht gar Vielweiberei als eine der letzten Konsequenzen des Determinismus anzusehn wäre!).

So ergiebt sich denn für die Halben, soweit sie unbedingte Anbeter von Autoritäten sind, als das was sie zur Willensfreiheit treibt, ein trübes Gemisch von mancherlei Motiven und Vorurteilen, natürlichen angeborenen Tendenzen und nachempfundenen oder anempfindelten Gefühlen, religiösen Dogmen und moralischen Überzeugungen. Und hier ist das Gebiet, wo der Kampf seine ganze Schärfe bekommt, wo dem Gegner abweichende Auffassung als Dummheit oder böser Wille ausgelegt, wo ihm Heuchelei und Lüge vorgeworfen und die Möglichkeit moralischen Handelns abgesprochen wird. Wo der Streit mit solch vergifteten Waffen geführt wird, da ist natürlich für Vernunftgründe und ruhige Überlegung kein Platz. Da bleibt nur eins übrig: das Unwürdige solcher Kampfesweise brandmarken und dann, auf bessere Zeiten hoffend, das Feld räumen.

Doch unter den wissenschaftlich denkenden und forschenden Männern gehört eine so wenig wählerische Art der Polemik immerhin zu den Ausnahmen. Glücklicherweise giebt es unter den Indeterministen eine ganze Reihe von besonnenen Männern, mit denen sich reden und verhandeln lässt. Aber werden die Verhandlungen etwas nützen? Müssen sie nicht ganz erfolglos bleiben, wenn wirklich, wie ich ausführte, die letzte Entscheidung nicht bei den Thatsachen oder logischen Beweisen und Gründen, sondern im Charakter des Menschen, in seiner ganzen Anschauungs- und Auffassungsweise liegt?

Wen seine innerste Lebenstendenz zum Indeterminismus treibt, der wird freilich nicht bekehrt werden, wenn auch sein Gegner mit Menschen- und mit Engelszungen auf ihn einredete und mit der ganzen Kunst des weiland doctor subtilis die Beweisargumente zu formulieren wüsste. Und wo eine solche ausgesprochene Tendenz vorliegt, da vermag auch das Leben (Er-

fahrung und Entwicklung) keine Veränderung herbeizuführen: die Weltanschauung wird dieselbe bleiben, und stellte sie sich schliesslich der Auffassung des ganzen Zeitalters entgegen.

Wo aber jene Tendenz zwar vorhanden ist, doch in schwächerem Grade, als eine neben vielen (zum Teil ihr vielleicht widerstreitenden), da mag eine Wandlung eintreten, mit der Zeit, ganz allmählich, nicht etwa durch einen Aufsatz wie den vorliegenden plötzlich hervorgerufen. Solch eine begriffliche Erörterung kann verglichen werden mit den Tropfen, die auf den Stein fallen: ihre Wirkung, an sich minimal, muss sich summieren mit viel hundert ähnlichen Wirkungen, wie sie von Lebenserfahrungen, Zeitströmungen, Gesprächen, Einwänden, Autoritäten ausgehn. Sie alle insgesamt vermögen wohl im Lauf der Jahre einer schwächeren Tendenz so zuzusetzen, dass sie verschwindet und etwas Anderes an ihre Stelle tritt. Und ist die destruktive Thätigkeit einmal im Gange, dann kann man durch Wegräumung von Missverständnissen (wie das Folgende sie versuchen wird) manchmal vielleicht noch mehr erreichen: dieses nämlich, dass fermenta cognitionis mitgeteilt werden, dass ein Stachel von der Erörterung zurückbleibt, gegen den der Gegner sich vergeblich wehrt, ein dunkles Gefühl von dem Unzureichenden seiner Gründe. Wenn es dann auch noch Jahre lang dauert, bis die Umwandlung vollendet, bis alle Widerstände überwunden sind: man hat doch nicht umsonst gearbeitet. Ausserdem: Viele giebt es, die noch in der Entwicklung begriffen sind und die daher überhaupt noch nicht Partei ergriffen haben, Andere wieder, welche zwischen Determinismus und Indeterminismus hin- und herschwanken, weil ihr Wesen sie weder zum einen noch zum andern mit Entschiedenheit drängt. Ihnen allen kann durch begriffliche Darlegungen geholfen werden, und zugleich bedeuten solche Erörterungen eine, wenn auch nur geringe, Verstärkung der determinismus-freundlichen Strömung, die, wie man nicht mehr verkennen kann, ein charakteristischer Zug in dem Bilde der Jetztzeit zu werden beginnt.

Gründe genug, um auch von meinem Standpunkt aus die nachfolgenden Ausführungen als berechtigt zu betrachten! Doch bitte ich sie nicht so anzusehen, als ob ich in den gewöhnlichen Fehler verfiele und streng logisch beweisen resp. widerlegen wollte auf einem Gebiet, wo nach meiner eignen Ansicht nicht der Intellekt, sondern ein Höherer die letzte Entscheidung hat. Meine

Absicht geht nur dahin, gewisse Steine des Anstosses denen aus dem Weg zu räumen, die mit dem Determinismus schon Fühlung gewonnen haben oder wenigstens durch ihn nicht direkt abgestossen werden. Sie — wie Andere — werden oft durch gewisse, sich leicht darbietende Missverständnisse kopfscheu gemacht, die ich versuchen möchte zu heben. Die Indeterministen von echtem Schrot und Korn bitte ich dringend, sich nicht weiter zu bemühen. Nicht als ob meine Ausführungen sie enttäuschen würden! Im Gegenteil, sie fänden alle ihre Erwartungen erfüllt: denn wo ich Missverständnisse zu erblicken meine, würden sie wohlbegründete Einwände sehn, wo ich Wahrheit, sie Irrtum.

C.

Drei Einwände erkenntnistheoretisch-psychologischer Art möchte ich zunächst als unbegründet zurückweisen: 1) dass der Determinismus dazu führe, das ganze geistige Erleben des Menschen als rein mechanisches Geschehn aufzufassen, und so den Fatalismus als seine Konsequenz nach sich ziehe; 2) dass er auch die praktische Freiheit (der Herrschaft der Leidenschaften und Begierden entgegengesetzt) aufhebe; 3) dass er das Freiheitsgefühl nicht zu erklären vermöge, welches Jeder als unleugbare Thatsache in seinem Selbstbewusstsein vorfinde.

Ich beginne mit einigen Begriffsbestimmungen. Sie sind durchaus nötig, um gewisse Vieldeutigkeiten zu beseitigen, welche das grösste Unheil angerichtet haben. Der Begriff „Willensfreiheit“ ist von Alters her eine Quelle der Verwirrung gewesen. Zwei ganz verschiedene Arten muss man streng unterscheiden, die ich im Anschluss an Kant als transscendentale und praktische Freiheit bezeichnen möchte. Die erstere tritt mit dem Anspruch auf, ein Vermögen reiner Willkür zu sein, welches grund- und ursachlos, durch nichts ausser oder in sich bestimmt, durch keine früheren Entschlüsse nach irgend einer Richtung hin irgendwie gebunden, Entscheidungen trifft. Die letztere, welche von Andern auch „sittliche Freiheit“ genannt wird, mag im Anschluss an Kant vorerst als die Unabhängigkeit der Willkür [besser: des Willens] von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit definirt werden. Nach Kant giebt es keine praktische Freiheit ohne transscendentale; ich werde zu erweisen suchen, dass der Determinismus so-

gar allein im stande ist, das Vorhandensein praktischer Freiheit zu erklären. Es heisst den Weg zur Lösung der Schwierigkeiten sich gänzlich verlegen, wenn man die beiden Freiheitsbegriffe miteinander vermengt. Das thut z. B. auch KNEIB, einer der neuesten Verteidiger des Indeterminismus, wenn er sagt: „Die Bethätigung der sogenannten sittlichen Freiheit ist der beste Erweis der Freiheit [d. h. des Indeterminismus]. Es erscheint daher zweckmässiger, die sogenannte sittliche Freiheit zu beweisen, als die Freiheit überhaupt, die sogenannte natürliche Freiheit" (Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit, Mainz 1898. S. 9). Aber indem KNEIB die Thatsache der sittlichen Freiheit beweist, kommt er keinen Schritt weiter; denn auch der Determinismus erkennt sie an.

Wie ich schon im ersten Artikel bemerkte (S. 34), ist nach der deterministischen Theorie jede Handlung eine notwendige Resultante aus dem Wesen des Handelnden und aus den äussern Umständen, in denen er sich befindet (wobei ich unter „Wesen" den ganzen psycho-physischen Zustand des Menschen im Augenblick der Handlung verstehe). Dies sein „Wesen" bringt der Mensch keineswegs fertig mit auf die Welt, es ist nichts Unveränderliches, stets sich selbst Gleiches. Es wechselt vielmehr unaufhörlich, oder besser: es wächst fortwährend nach ganz bestimmten Gesetzen. Beim Körper gesteht das Jeder zu; aber auch die geistige Seite bildet keine Ausnahme, auch sie entwickelt sich nach innern Gesetzen. Und darum enthält das Wort, welches GOETHE Hermanns treffliche Mutter sprechen lässt, eine ganze Pädagogik in nuce:

„Wir können die Kinder nach unserem Sinne nicht formen;
So wie Gott sie uns gab, so muss man sie haben und lieben,
Sie erziehen aufs beste und Jeglichen lassen gewähren.
Denn der Eine hat die, die Anderen andere Gaben."

Jede Veränderung knüpft an das Vorhandene an, die Erziehung kann deshalb nur Keime entwickeln, Ansätze weiter bilden, es kann nicht aus Jedem Jedes werden, die Entwicklung hat ihre festen Schranken eben in dem „Wesen" des Menschen. Anderseits aber muss man letzteres nicht als etwas Einfaches betrachten. Der Mensch bringt nicht nur einen Keim oder paar Keime mit auf die Welt, sondern eine grosse Anzahl, von denen jeder entwicklungsfähig ist; jeder Keim bedeutet eine Tendenz seines

Wesens. Welche von diesen Tendenzen in die Wirklichkeit übertritt, welche Richtung mit andern Worten die Entwicklung einschlägt, das ist zum Teil von den innern Stärkeverhältnissen der Tendenzen abhängig, zum Teil ist es die Folge der äussern Umstände, in welche der Mensch versetzt wird. Unter diesen äussern Umständen musste dieses Wesen sich so entwickeln, jenes würde sich dagegen ganz anders entwickelt haben, und wiederum das erste anders unter andern Umständen.

Natürlich sind schon bei der Geburt die verschiedenen Keime im „Wesen" des Menschen nicht gleichartig, die Tendenzen nicht gleich stark. Die eine oder andre prävaliert und wird nur unter besondrer Ungunst der Umstände verkümmern oder vielleicht nicht einmal das, sondern nur zeitweilig zurücktreten, um sich dann plötzlich mit desto grösserer Energie geltend zu machen. Dergleichen zeitweilige Unterdrückungen von Tendenzen, Vernachlässigungen von Keimen gehen gewöhnlich dem vorher, was man plötzliche Charakterwandlungen, Bekehrungen oder (mit biblischem Sprachgebrauch) Wiedergeburt zu nennen pflegt — Phänomene, scheinbar regellos, in denen der geschärfte Blick aber doch die Gesetzmässigkeit erkennt, und deren Erklärung daher, wenn man auch den Kausalzusammenhang im einzelnen oftmals nicht wird aufweisen können, dem Determinismus doch keine prinzipiellen Schwierigkeiten bereitet.

Diejenigen Keime, welche im Lauf der Entwicklung sich als prävalierend erweisen und dem „Wesen" seine Eigenart aufdrücken, will ich als „Charakter" bezeichnen. Ich begreife unter dem Ausdruck also das Bleibende und Wesentliche an dem ganzen (dem psychischen und physischen) Organismus des Menschen, wenn natürlich auch der geistigen Seite der Vorrang zukommt. Von einem Menschen, der keinen solchen Komplex von gleichbleibenden, stets in derselben Richtung ausschlaggebenden Elementen in seinem „Wesen" aufzuweisen hat, bei dem Alles in stetem Wechsel und scheinbar unberechenbar ist, pflegt man zu sagen: er hat keinen Charakter. In Wirklichkeit geht auch bei ihm Alles gesetzmässig vor sich, und auch er hat einen Charakter, d. h. also eine gleichmässig starke Unterströmung. Sie besteht bei ihm darin, dass die Tendenzen ziemlich gleich stark sind und sich daher fortwährend (scheinbar regellos) ablösen können, so dass er sich jedem Wechsel der Stimmung, jedem Augenblicksimpuls rückhaltlos

hingiebt, und zwar gleichsam prinzipiell, aus Ueberzeugung. Man könnte von ihm sagen: sein Charakter besteht darin, dass er keinen Charakter hat.

Das „Wesen" verändert sich stets. Jede wichtigere, vor allem auch jede sittliche oder unsittliche Handlung macht es zu einem andern, sei es auch nur dadurch, dass sie vorhandene Ansätze weiter entwickelt, bestehende Tendenzen befördert, stärkt, und so dazu beiträgt, im „Wesen" den Charakter auszubilden. Doch brauchen anderseits „Wesen" und Charakter durchaus nicht in jedem Augenblick dieselben Tendenzen zu haben. Gehn sie auseinander, dann pflegt man von dem Menschen zu sagen, man habe sich in ihm getäuscht, und fragt verwundert: wie konnte er nur so etwas thun! Der augenblickliche Zustand seines psychophysischen Organismus stand dann in Widerspruch zu seinem Charakter, und so konnte eine Handlung zu stande kommen, dem Charakter völlig entgegengesetzt und doch das notwendige Produkt aus dem „Wesen" und den äussern Umständen.

Viele haben versucht, zwischen Indeterminismus und Determinismus hindurchzulavieren und einen Kompromiss herzustellen, oder zwischen den beiden Standpunkten als nicht kontradiktorischen, sondern nur konträren, eine mittlere Stellung einzunehmen. Alles das klingt recht schön, aber jeder Kompromiss ist unmöglich und vom Uebel da, wo die Natur der Dinge nur zwei Extreme bietet. Das ist hier der Fall, und alle diese Versuche, einen „relativen" (Mach) oder „positiven" (Kneib) Indeterminismus zwischen die Extreme einzuschieben, kann ich nur als Anzeichen dafür betrachten, dass Einigen unter den Herren Indeterministen doch das Gewissen etwas schlägt. Um die Geister völlig zu scheiden, braucht man ihnen nur die folgende Frage vorzulegen: hätte eine gewisse Handlung auch unterbleiben oder anders ausfallen können unter denselben äussern Umständen und bei demselben psycho-physischen Wesen des Handelnden (wie es sich hervorgebildet hat aus angeborener Beanlagung, Entwicklung, erzieherischen Einflüssen aller Art, Einwirkungen der Aussenwelt etc.)? Wer die Frage bejaht: ist Indeterminist, wer sie verneint: Determinist. Ein Drittes giebt es nicht.[1]

[1]) Kurz vor Abschluss dieses Aufsatzes kam mir Ant. Ölzelt-Newins Schrift: „Weshalb das Problem der Willensfreiheit nicht zu lösen ist" (Leipzig und Wien. 1900) zu Gesicht. Auch Ölzelt-Newin will das Unmögliche mög-

Jetzt ist die Bahn frei, um den ersten der auf S. 184 formulierten Einwände zurückzuweisen, dass nämlich

I. der Determinismus dazu führe, das ganze geistige Erleben des Menschen als rein mechanisches Geschehn aufzufassen. Die Denker, bei denen man diesem Vorwurf begegnet, stellen sich meistens unter Naturgesetz und gesetzmässiger Entwicklung wundersame Dinge vor.

Mancher betrachtet die Naturgesetze als finstere Gewalten und sieht in den Naturelementen arme Dulder, die in unlösbaren Banden schmachten. Jene üben einen herrischen Zwang auf diese aus, nöthigen sie zu Handlungen, die von ihnen vielleicht (könnten sie fühlen und reden) verwünscht und mit Protest zurückgewiesen würden. Dagegen wird dann der Vorzug der Menschen gepriesen, welche als freie Wesen unendlich erhaben über jene Naturelemente seien.

---

lich machen und zwischen den beiden Extremen eine Mittelstellung einnehmen. Er behauptet: „Es ist jede Art regelmässigen Wollens, auch Sittlichkeit, jede Art Charakter für den Indeterminismus gerade so möglich, wie für den Determinismus." Regelmässigkeit ist „für das nicht kausale Geschehen ebenso möglich, wenn auch unerklärlich, als Unregelmässigkeit" (S. 23). „Der Indeterminismus kann nicht über bestimmte Grenzen, über gegebene Gefühlsdispositionen und über eine bestimmte, schon durch Erziehung gegebene Zahl von Vorstellungen hinaus, sein Handeln ganz frei bestimmen" (S. 35). Der Indeterminist „behauptet, dass ein sittlicher Charakter, dass das Ich ohne Kausalverhältnis zum Wollen, die Person ebenso möglich, als es zulässig ist, dass diese immer gleich handle, das Gute wolle. Er findet es ebenso möglich, dass das indeterministische Wollen, im Sinne des Guten oder Bösen, regelmässig sei, wie dass es im besprochenen Falle der Wahl zwischen Weiss und Schwarz, immer auf Weiss gerichtet sei" (S. 40).

Ich meine, dass Ölzelt-Newin sehr zum Schaden der Klarheit seinen Unterschied zwischen Regelmässigkeit und Kausalzusammenhang eingeführt hat. Die entscheidende Frage ist: giebt es durchgehende ausnahmslose Regelmässigkeit und Gesetzmässigkeit in allem, auch im psychischen Geschehn? Der Indeterminist verneint, der Determinist bejaht die Frage. Versucht jener sich auf eine Regelmässigkeit zurückzuziehen, die Ausnahmen duldet, welche ihrerseits nicht wieder gesetzmässig zu erklären sind, so ist das eine ganz inkonsequente Geschichte. Eine solche Regelmässigkeit ist hölzernes Eisen, ist ein Zugeständniss, das, kaum gegeben, gleich wieder genommen wird. Gewiss nehmen wir stets nur beschränkte Regelmässigkeit wahr, aber anderseits auch nie wirkliche Regellosigkeit, Gesetzwidrigkeit. Mangelnde Erkenntnis eines regelmässigen Zusammenhanges ist nie mit dem Nichtvorhandensein eines solchen Zusammenhanges identisch. Wenn wir nun eine durchgehende Gesetzmässigkeit annehmen, so legen wir zweifelsohne etwas in die Natur hinein, was wir nicht in ihr finden, wir interpretieren sie, erklären ein gewisses Zutrauen zu ihr und ihrem Laufe haben zu wollen.

In Wirklichkeit sind die Naturgesetze nichts den Elementen Fremdes, nichts was ihnen gebieterisch (als eine Gewalt ausser ihnen) gegenüberstünde, nichts von einem Dritten ihrer Natur gewaltsam Aufgezwungenes, sondern etwas aus der letzteren selbst Entspringendes und mit ihr Gegebenes, etwas ihnen durchaus Gemässes: ihre natürliche Lebensordnung. Die Naturgesetze stellen nicht fest, wie die Elemente handeln sollen oder müssen; sie sind nur der einfachste Ausdruck für die gleichförmige Art und Weise, wie die einen Elemente vermöge ihrer bestimmten Natur auf die Einwirkungen anderer Elemente zu reagieren pflegen. Die Naturgesetze befehlen nicht: sie beschreiben nur, sie fassen nur bestehende Zusammenhänge und Äusserungsweisen in kurzer Formel zusammen.

Andre Missverständnisse heften sich an die Ausdrücke „Ursache, Wirkung". Man betrachtet die Wirkung oft als ein Etwas, das von der Ursache mit Gewalt, gleichsam an den Haaren, herbeigezogen wird. Und dann sagt man sich natürlich: eine solche Wirkung möchtest Du nicht sein noch sie in Dir erleben. Aber alles das sind Wahnideen. Nichts giebt es in dem weiten Umkreis

---

Wie diese durchgehende Regelmässigkeit begreiflich zu machen ist, das ist eine ganz andre Frage. Da mögen zunächst verschiedene erkenntnistheoretische und metaphysische Annahmen gemacht werden können. Wenn die meisten (oder alle?) Deterministen und ich mit ihnen von Kausalzusammenhang sprechen, um jene Regelmässigkeit zu erklären, so würden wir mit uns reden lassen und gern bereit sein, zuzugeben, dass damit eigentlich gar keine „Erklärung" gegeben, sondern nur das nicht weiter Erklärbare als solches gekennzeichnet ist. „Kausalität" ist nur ein Rechenpfennig, ein neues Wort, um die durchgehende streng regelmässige Aufeinanderfolge von der bloss zeitlichen zu unterscheiden. Wollen wir uns bei dem Begriff etwas Konkretes denken, ihn uns anschaulich vorstellen, so sind wir stets zu Anthropomorphismen gezwungen: wir müssen die Art des Geschehens, welche wir in uns, in unserem psychischen Leben wahrnehmen und die wir durch die Begriffe Aktion-Reaktion kennzeichnen können, auch auf die Aussenwelt übertragen. Doch mag einer über Kausalität und Kausalzusammenhang Ansichten haben, welche er will: er bleibt Determinist, solange er davon überzeugt ist, dass es ausnahmslose durchgehende Regelmässigkeit und Gesetzmässigkeit in allem Geschehn giebt, dass also kein Ereignis eintreten kann, ohne auf ein vorhergehendes gesetzmässig zu folgen. Woher diese Gesetzmässigkeit stammt? wie sie zu erklären ist? darüber mögen die Deterministen untereinander streiten; es wird keiner von ihnen deshalb zum Indeterministen. Sowie aber Jemand gesetzlose Ausnahmen von der Regelmässigkeit zulässt: alsbald ist er Indeterminist, und es ist inkonsequent und hat keinen Sinn, dass er dann überhaupt noch von Regelmässigkeit redet.

der Natur, was sich je rein leidend verhielte. Die Billardkugel, welche von der andern gestossen wird, ist in hohem Grade aktiv: wären nicht in ihr die Anziehungskräfte lebendig, sie würde auseinander fliegen; hätte sie keine abstossenden Kräfte, die andre Kugel würde ganz in sie eindringen. Genau genommen, sollte man nie sagen: eine Substanz oder die Handlung einer Substanz ist Ursache der Handlung einer andern Substanz, sondern: die Handlung einer Substanz (eines x, eines in seinem innersten Wesen Unbekannten) ist die Veranlassung, infolge deren eine andre Substanz (ein andres x) sich, als Ursache, zu einer Handlung, als Wirkung, bestimmt. Die Substanzen leiden nichts, sie werden nicht genötigt zu einer bestimmten Handlungsweise, sondern handeln selbst ihrer innersten Natur gemäss. Passiv sind sie nur insofern, als eine Substanz ausser ihnen — die sogenannte äussere Ursache — die Gelegenheit bietet, bei der sie ihre innern Kräfte äussern.

Auch von anderm Gesichtspunkt aus bedeutet der Begriff „Ursache" ein abgekürztes Verfahren. Nie kann man von einer einzelnen Ursache reden: stets ist ein ganzer Komplex die eigentliche Ursache. Die meisten Faktoren pflegen wir aber unter dem Ausdruck „Bedingungen für das Zustandekommen des Ereignisses oder der Handlung" zusammenzufassen und beschränken die Bezeichnung „Ursache" auf das Element, welches uns beim ganzen Kausalzusammenhang gerade am meisten interessiert. Doch erhält es dadurch keinen Vorrang vor den übrigen Faktoren, es ist nicht etwa in höherem Maasse unentbehrlich als diese; von ihnen allen dürfte vielmehr keiner fehlen, keiner kann ganz und gar fortgedacht werden, höchstens vermöchte man sich vorzustellen, dass dieser oder jener durch etwas Anderes ersetzt würde.

Das für unsre Frage Wesentlichste ist, dass in diesem ganzen Komplex der Bedingungen der Zustand dessen, an dem die Wirkung vor sich gehen soll, stets eine hervorragende und entscheidende Rolle spielt. Nähere ich Eisenspähne einem Magneten, so eilen sie auf ihn zu; ein Holzspahn würde ruhig liegen bleiben. Das Wesen des Magneten ist also von nicht grösserer Bedeutung als das der Eisenspähne. Und diese erleiden nichts, ihnen wird nichts angethan, sie reagieren nur ihrem innern Wesen gemäss, sie thun das, was für sie in dem Augenblick das Angemessenste

ist. Der Magnet ist nur die Veranlassung, dass ihre bestimmte Kraft sich auf diese bestimmte Weise äussert.

Das wäre also das wahre Bild des Universums: kein Befehlen und Gehorchen, kein Zwang und Leiden, kein Herrschen und Unterworfen-Sein, sondern stets Aktion und Reaktion miteinander verbunden, das Einzelne wie das Ganze lebendig, überall ein Spiel der Kräfte nach innern Gesetzen sich abwickelnd (wobei ich kaum zu sagen brauche, dass der Ausdruck „Kraft" keine Erklärung sein soll, sondern nur eine Bezeichnung des für uns Unerklärlichen, nichts destoweniger aber Vorhandenen).

Und der Mensch? Wird er irgendwie in den Staub gezogen, wenn man sich ihn mit seinem Geistesleben an diesem gesetzmässigen Spiel der Kräfte teilnehmend denkt? Ich meine nicht. Auch ihm wird ja das Gesetz seines Handelns nicht von aussen her aufgezwungen: es liegt in ihm. Er handelt nicht notwendig, wenn man mit diesem Ausdruck sagen will, sein Handeln werde ihm durch die äussere Umgebung aufgenötigt, nicht er sei es eigentlich, der da handele, sondern ein ihm Fremdes, das ihn necessitiere.

Ein solches Necessitiert-Werden giebt es, wie ich nachwies, nicht einmal in der „leblosen" Natur, geschweige denn beim Menschen! Im Gegenteil, man kann sagen: der Mensch handelt frei. Nur muss man darunter verstehn, dass er spontan handelt, aus innerm Drange heraus, eventuell im Gegensatz zu allen Einflüssen der Aussenwelt. Man darf nur Freiheit nicht mit Gesetzlosigkeit und Ursachlosigkeit gleichstellen! Dem Charakter, dem innern Drange gemäss handeln, das ist kein Zwang (obwohl es nach den Gesetzen dieses Charakters geschieht), das ist im Gegenteil das wahre Zeichen eigentlicher Freiheit. Nur wo es mit Bewusstsein und Stetigkeit geschieht, da kann von einer Persönlichkeit die Rede sein.

Der Determinismus verwandelt also den Menschen durchaus nicht in einen blossen Durchgangspunkt für Wirkungen, die ausser ihm beginnen und ausser ihm sich fortsetzen. In der Individualität erkennt der Determinist vielmehr eine selbständige Macht an, die Einwirkungen erleidet, auf Einwirkungen reagiert, aber auch spontane Einflüsse ausübt: alles das ihren innern Bildungs- und Wirkungsgesetzen gemäss.

Es wäre ein schwerer Irrtum, wollte man diese Gesetzmässig-

keit als Unfreiheit auffassen. Das Gesetz ist mir ja nicht aufgedrungen! Es ist nur ein kurzer Ausdruck für die Gesamtheit der Gleichmässigkeiten, die an meinem Handeln hervorgetreten sind, eine zusammenfassende Formel für meine Gewohnheiten, für die Art meines Reagierens. Das Gesetz ist faktisch nur in meinen einzelnen Handlungen implicite gegeben, es ist nichts ausser ihnen. Und dass ich nicht ursachlos handle? Thut das meiner Spontaneität irgendwie Abbruch? Ich meine umgekehrt: könnte ich mich aus reiner Willkür hierzu, aber auch ohne Änderung meiner selbst und der ganzen Sachlage zum Gegenteil entschliessen, so wäre von Spontaneität, von wahrer innerer Freiheit nicht mehr die Rede, man könnte auch von einer Persönlichkeit nicht mehr sprechen. Der Zufall würde mich regieren, würde die Entscheidung haben; ich selbst (mein tiefstes Innere, die eigentliche Tendenz meines Wesens) wäre gleichsam nur der Zuschauer, der die Würfel fallen sieht. Mein Charakter trüge nichts mehr zum Zustandekommen der Handlung bei: wie sollte ich sie also noch als eine spontan aus mir hervorgehende betrachten? Man denke an die Tausende von Märtyrern, denke an LUTHER, wenn er zu Worms spricht: „Ich kann nicht anders!“ Wann sind sie in höherem Maasse „sie selbst“, wann gehört ihr Thun und Verhalten, ihre Standhaftigkeit und Tapferkeit ihnen mehr an? Wenn sie in einer Willkürlaune, ursachlos, zufällig zu qualvollem Tode oder gefahrvollem Beharren sich entschliessen? oder wenn sie es thun, weil sie sich mit Macht dazu gedrängt fühlen, weil es ihnen das Gemässe ist, weil sie — man muss nur wagen LUTHER's Ausspruch im eigentlichen, wörtlichen Sinn zu verstehn — nicht anders können? Ich meine doch, die Wahl zwischen den beiden Auffassungen sollte nicht schwer fallen!

Dass vorstehende Ausführungen nicht überflüssig sind, beweisen Missverständnisse, die man für unglaublich halten würde, lägen nicht gedruckte Zeugnisse dafür vor. So sagt v. BURI in einem Aufsatz über Kausalität und Teilnahme (Zeitschr. f. d. gesamte Strafrechtswissensch. Bd. II, S. 234) an einer auch von TRAEGER angeführten Stelle: „Im Sinne des Determinismus ist der Wille keine Macht, da er ja den Motiven Gehorsam leisten muss. Er kann denselben nicht einmal widerstreben, weil dies immerhin ein geäussertes, wenn auch durch die Motive demnächst unterdrücktes Freiheitsbewusstsein wäre. Die Macht würde also in

den Motiven liegen, ja . . . noch weiter zurück gesucht werden müssen, da auch die Motive keine freie Entstehung haben. Erweckt ein Mensch, weil er gerade schläft, in einem andern das Gelüste, ihm einen Gegenstand heimlich aus der Tasche zu ziehen und muss [!] der Wille die entsprechende Handlung vornehmen, so liegt die manifestierte Macht weit eher in dem schlafenden Menschen als im Diebe. Denn nachdem einmal der erste den Anstoss zur Entwicklung des Kausalnexus gegeben hatte, musste alles mit Notwendigkeit so kommen, wie es gekommen war". Nach meinen früheren Erörterungen richtet sich diese Stelle von selbst. Nur ein kurzes Wort! Nicht der schlafende Mensch „erweckt" ein Gelüste, sondern im Andern „erwacht" ein Gelüste, er ist dabei aktiv, und dies „Erwachen" geht gesetzmässig zufolge den Tendenzen seiner Diebesnatur vor sich. Und der Wille „muss" die betreffende Handlung vornehmen, nicht weil ihn der unschuldige Schläfer oder irgend eine andere äussere Macht dazu zwingt, sondern weil sie die ihm gemässeste ist und er sie darum vornehmen „will". Die äusseren Umstände haben stets nur die Bedeutung eines sollicitierenden Momentes. Sie mögen die eine oder andere Möglichkeit des Handelns noch so verlockend darstellen, sie mögen sich bestreben, im Menschen treibende Motive zu erwecken: dasjenige, was die Lockungen erst zu Lockungen macht, was den Möglichkeiten ihren Reiz, den Motiven ihre Stärke giebt, das in letzter Hinsicht Entscheidende ist doch das Wesen des Menschen. Was den Einen lockt, an dem geht der Andere kalten Blutes vorüber; diesen schreckt, was jener verachtet. Hätte v. Buri vor dem Schlafenden gestanden: in ihm wäre das Diebesgelüste nicht erwacht. Der Charakter des Diebes war also das allein Ausschlaggebende.

Doch trotz alles dessen, was ich vorbrachte, wird der Indeterminist wahrscheinlich zunächst noch auf seinem Einwande beharren. Er wird mir vorwerfen: „indem du das geistige Erleben und besonders das Handeln des Menschen auf eine Stufe mit den Naturvorgängen stellst, setzest du es eben zu einem bloss mechanischen Geschehn herab".

Was ist „mechanisches Geschehn?" Versteht man darunter, dass Eins dem Andern eine Handlungsweise aufzwingt bei der dies Andere ganz passiv verbleibt, dass die Wirkung durch die Ursache necessitiert wird nolens volens sich einzustellen, und dass

als Wächter über Allem die Naturgesetze stehn, für pünktliches Eintreffen der Ereignisse Sorge tragend: so sahen wir, dass es etwas Derartiges im ganzen Bereich der Natur überhaupt nicht giebt.

Soll der Einwand bedeuten, der Determinismus binde alles geistige Geschehn an Bewegungen materieller Elemente, so wird sich der dualistische Determinist nicht getroffen fühlen. Er unterscheidet Materie und Geistiges als zwei verschiedene Substanzen, wird also für den Geist zwar Gesetzmässigkeit verlangen, mechanische aber ablehnen. Der monistische Determinist dagegen, welcher an einen allgemeinen Parallelismus des Geistigen und Körperlichen glaubt, wird den Einwand insofern als berechtigt anerkennen, als er kein geistiges Geschehn annehmen kann, welches sich nicht auf der andern Seite (aussen im Raum) als Bewegung körperlicher Elemente manifestierte, wie es für ihn wiederum auch keine Bewegungen giebt, denen nicht Innenzustände entsprächen, seien dieselben von den unsrigen noch so sehr verschieden. Zugleich wird er der Meinung sein, dass mit diesem Zugeständnis über die eigentliche Ursache der Bewegung noch durchaus nichts ausgemacht sei.

Will der Gegner unter dem Ausdruck „mechanisches Geschehn" nur diejenigen Bewegungen zusammenfassen, welche auf Druck oder Stoss hin erfolgen, so würde ich, als monistischer Determinist, zunächst (um Missverständnisse zu vermeiden) darauf hinweisen, dass man von derartigen Bewegungen überhaupt nicht in dem Sinn sprechen darf, als ob nur das Bewegende thätig, das Bewegte dagegen rein passiv wäre, sondern nur in dem Sinn, dass man auch auf Seiten des Bewegten eine Kraftäusserung, eine Energieentfaltung annimmt, die auf Veranlassung des Bewegenden stattfindet. Würde der Gegner weiter seine Ansicht dahin präcisieren, dass er unter Druck- und Stossbewegungen diejenigen Bewegungen verstehe, welche man ganz auf physikalisch-chemische Kräfte zurückführen könne (und die eben eine gewisse Gruppe von Naturwissenschaftlern, im Gegensatz zu den Energetikern, durch Druck- und Stossverhältnisse glaube oder hoffe erschöpfend erklären zu können): so müsste ich lebhaft gegen die Behauptung protestieren, dass dem Determinismus nichts übrig bleibe als die geistigen Erlebnisse eben auch aus jenen Kräften abzuleiten. Nach den bisher vorliegenden

Thatsachen und Forschungen ist es nicht nur als erlaubte Hypothese anzusehen, es ist sogar das Wahrscheinlichere, dass in der organischen Natur nicht nur die chemisch-physikalischen, sondern auch noch andere Kräfte thätig sind, die sich in immer steigender Weise specialisieren und differencieren, bis sie schliesslich zu Individualkräften werden, welche ihren individuellen Bildungs- und Entwicklungsgesetzen gemäss den einzelnen psycho-physischen Organismus aufbauen.

Was der konsequent durchgebildete monistische Determinismus zur Folge hat, ist also nur dieses: es muss ein allumfassendes, lückenloses System von Bewegungen körperlicher Elemente geben, von welchen Bewegungen die eine gesetzmässig auf die andere folgt; die körperlichen Elemente sind ihrer Innenseite nach zugleich Kraftcentren (und zwar ist diese uns unbekannte Innenseite das, was eigentlich ihr Wesen ausmacht, da ihre Körperlichkeit, erkenntnistheoretisch betrachtet, nur eine Auffassungsform unseres Geistes ist; der Ausdruck „Kraftcentrum" soll daher auch nicht eine Erklärung sein, er soll nur konstatieren, dass etwas vorliegt, was wir nicht weiter erklären oder bestimmen können); die Kraftcentren sind als die eigentliche Quelle der Bewegungen anzusehn, indem sie zu einander in einem System innerer Beziehungen stehn (welche sich äusserlich in den Lageverhältnissen wiederspiegeln) und einander gegenseitig zu Energieentfaltungen veranlassen, welch' letztere sich dann äusserlich in dem System von Bewegungen (Veränderungen der Lageverhältnisse) manifestieren; über Zahl, Art und Eigenschaften der thätigen Kräfte ist damit noch nichts ausgemacht; neben den chemisch-physikalischen Kräften kann es sehr wohl besondere organische und Individualkräfte geben; nur muss ihr Thätigsein gesetzmässig erfolgen, und die innere Kraftentfaltung muss sich äusserlich in einem ebenfalls gesetzmässig abgestuften Quantum Bewegung darstellen.

Worauf es also dem Determinismus allein ankommt, das ist: durchgehende allumfassende Gesetzmässigkeit. Wie viel verschiedene Arten von Bewegung wirkenden Kräften oder Energieformen man annimmt, ist ihm ganz gleichgültig. Aus der Idee allumfassender Gesetzmässigkeit folgt nun aber noch ein Weiteres, dem kein konsequenter Determinist sich wird entziehen können: die Berechenbarkeit des ganzen zukünftigen Weltlaufs für

den „LAPLACE'schen Geist", der für einen bestimmten Zeitabschnitt die „Weltformel" zu erkennen vermöchte. DU BOIS REYMOND verlangt in seinem Vortrag „Über die Grenzen des Naturerkennens" von dieser Weltformel nur die Kenntnis der Lage und Bewegung aller Atome im Universum. Ich glaube doch, man müsste hinzusetzen: Kenntnis der Gesetze, nach denen die Bewegung der Atome vor sich geht, oder anders ausgedrückt: Kenntnis der Gesetze, nach denen die bewegenden Kräfte ihr Spiel treiben. Und da es nun nach meiner Ansicht auch organische und Individualkräfte giebt, müsste auch deren Wesen dem LAPLACE'schen Geist durchschaubar sein; denn die Gesetzmässigkeit ihres Wirkens besteht ja in nichts Anderem als in dem Wirken diesem ihrem Wesen gemäss, ihr Bildungs- und Entwicklungsgesetz ist nichts ausserhalb ihres Wesens Stehendes, sondern nur die Form seiner Selbstentfaltung. Wäre so das Innerste der Welt einem Geiste je bekannt, dann könnte er allerdings aus der gesetzmässigen Wechselwirkung der Kräfte die Zukunft der fernsten Ewigkeit berechnen; auch das ganze geistige Erleben und Schaffen, alle Bewusstseinserscheinungen wären berechenbar, denn sie würden sich aus dem Wesen der geistigen Individualkräfte gesetzmässig ableiten lassen (mitsamt ihren äusseren Manifestationen im System der Bewegungen), wie auch das Eingreifen der geistigen Individualkräfte in das allgemeine Spiel der Kräfte gesetzmässig sich einstellen und verlaufen würde.

Ich sehe nicht, was vor dieser Konsequenz schützen sollte. Von einem Berechnen nach Regeln der Mechanik freilich könnte man nicht sprechen, da die letztere sich nur mit chemisch-physikalischen Kräften abgiebt, und so würde auch hier der Vorwurf ungerechtfertigt sein, dass der Determinismus alles geistige Erleben auf mechanisches Geschehn zurückführe.

Wo nur chemisch-physikalische Kräfte im Spiel sind, da ist das Bewegungssystem ein verhältnismässig einfaches, leicht übersehbares, da muss man sich auch die innern Beziehungen zwischen den einzelnen Kraftcentren als wenig verwickelt vorstellen. Nur wenige Tendenzen sind vorhanden und deshalb auch nur wenige Wirkensmöglichkeiten. Anders wenn organische Kräfte hinzutreten. Da wird Alles gleich viel komplizierter. Vor allem ist das aber bei den Individualkräften der Fall, besonders bei den höchststehenden unter ihnen, die wir kennen: den menschlichen.

Hier ist jede Individualität zwar etwas Einheitliches, aber nicht (wie ich oben schon bemerkte) etwas Einfaches. Die verschiedensten Kräfte und Tendenzen sind vorhanden, von denen bald diese bald jene die Oberhand gewinnen kann, und dementsprechend auch die verschiedensten Keime und die verschiedenartigsten Entwicklungsmöglichkeiten. Daher in der unorganischen Natur eine stets sich gleichbleibende Handlungsweise, die leicht in einem „Naturgesetz" ihren Ausdruck finden kann, beim Menschen dagegen oft die scheinbar grösste Inkontinuität, scheinbar abrupte Handlungen und unberechenbare Inkonsequenzen. Aber nur scheinbar! Durchschauten wir eine Individualität in ihrem innersten Wesen bis auf den Grund und könnten wir dort das Gesetz ihres Werdens und Wirkens ablesen, hätten wir zugleich eine genaue Kenntnis ihrer ganzen Entwicklung, aller Umstände, unter denen sie künftig sich entscheiden und handeln wird: wir vermöchten Alles vorauszusehen, das Kleinste wie das Grösste, ein gleichgültiges Rechts- oder Linksum wie die bedeutungsvollste Entscheidung in Lebensfragen, fröhlichen Scherz wie finsteres Brüten, eine Verdauungsstörung wie die geniale Conception eines Kunstwerkes.

Es ist eine Halbheit von WUNDTs Determinismus, wenn er meint, man könne wohl geschehene Willenshandlungen aus ihren Ursachen erklären, aber nicht zukünftige aus ihren Bedingungen vorausbestimmen. Es soll „vermöge des in allen geistigen Entwicklungen wahrzunehmenden Wachstums der Energie von einer Voraussage künftiger Schöpfungen selbst bei der vollständigsten Kenntnis des bisherigen Weltlaufs nie die Rede sein" können (Ethik, 1. Aufl., S. 406). Aber: vorausgesetzt, dass ein solches Anwachsen der geistigen Energie wirklich stattfindet, so könnte es doch nur in gesetzmässiger Weise stattfinden, also in einer Weise, die man bei Kenntnis des Gesetzes würde vorherbestimmen können. Ich verstehe es nicht, wie auf geistigem Gebiet eine Kausalerklärung in rückläufiger Richtung soll möglich sein können, wenn die in vorwärtsgehender Richtung bestritten wird! Kann man nach der Handlung sagen: so und so ist es zu erklären, dass sie geschehen konnte, dann muss man doch bei vollkommener Kenntnis aller in Frage kommenden Verhältnisse, Kräfte und Wirkungsgesetze auch vorher sagen können: so und so wird die Handlung ausfallen. Sonst verliert das Wort

„Gesetzmässigkeit" alle Bedeutung. Selbstverständlich hat WUNDT Recht mit der Behauptung, dass die Effekte der Willenshandlungen in den psychischen Ursachen nicht schon enthalten waren. Aber das ist auch in der unbeseelten organischen Welt nicht der Fall, ja! nicht einmal in der anorganischen. Auch da hat überall die Ursache nur die Bedeutung eines Etwas, durch welches eine andere thätige Substanz (ein anderes Kraftcentrum) zu einer Kraftäusserung veranlasst wird.

Aber noch mit einem weiteren Einwurf wird der Anhänger der Willensfreiheit kommen. Sein schwerstes Geschütz meint er vielleicht erst jetzt aufzufahren: wenn der Determinist die ganze Zukunft als unter gewissen Umständen berechenbar ansehen muss, ist das nicht der klare Fatalismus? Nein! Denn was heisst Fatalismus? Doch wohl dies: Niemand entgeht seinem Los, Alles ist prädestiniert; nicht der Mensch schafft sich Leben und Schicksal, sondern ein Anderer teilt es ihm zu; fertig gleichsam kommt er auf die Welt, es giebt für ihn nur eine bestimmte Entwicklungsmöglichkeit; er muss seine Rolle durchspielen, das Vorherbestimmte über sich ergehn lassen; nur um ein Erleiden handelt es sich, er ist eigentlich gar nicht selbstthätig, sondern rein passiv, sei es als Substrat oder als Werkzeug oder als Durchgangspunkt für gewisse Kausalreihen.

Der richtig verstandene Determinismus sagt dagegen: der Mensch selbst schafft sich sein Schicksal; mit auf die Welt bringt er es nur insofern, als seine ursprüngliche Organisation von grösster Bedeutung ist; aber ebenfalls von grösster Bedeutung sind die äussern Umstände, bei derselben Individualität würde ein Wechsel der letzteren auch einen Wechsel des Charakters zur Folge haben. Und vor allem: der Determinismus erkennt Spontaneität im Menschen an. Der Fatalist kann sagen: das Wollen hat keinen Zweck, es würde doch ohne Wirkung bleiben, da Alles vorherbestimmt ist. Für den Deterministen ist das Wollen und das daraus folgende Handeln ein Mittel, Welt und Schicksal zu gestalten. Zwar auch dies Wollen ist selbstverständlich die natürliche gesetzmässige Resultante aus äussern Umständen einerseits und Anlage, Entwicklung, augenblicklichem Zustand seines Wesens anderseits. Aber letzteres entwickelt sich eben nur in Wechselwirkung mit den äusseren Umständen, es ist daher aus sich heraus ursprünglich nicht zu einer bestimmten Entwicklung prädestiniert, son-

dern kann sich in verschiedener Richtung entfalten. In keinem Augenblick lässt der Determinismus mir die Ausrede übrig (die beim Fatalismus theoretisch nicht abzuweisen wäre): „was hilft das Kämpfen? was soll es? es ist ja doch Alles umsonst; das Beste ist also zu resignieren.“ Der Determinismus sagt vielmehr: „Es ist sehr wohl möglich, dass nur Dein Wollen und Thun allein erforderlich ist, um den Widerstand der Verhähtnisse zu brechen! Du wirst doch nicht so schwächlich sein und verzagend Dich überwinden lassen!“ Goethes Wort wendet er auf sich an:

„Säume nicht Dich zu erdreisten,
Wenn die Menge zaudernd schweift;
Alles kann der Edle leisten,
Der versteht und rasch ergreift.“

Der Fatalismus kann den Menschen zum Quietisten machen; dem Determinismus hingegen ist Kampf bis aufs Messer das Naturgemässe: energische Kraftanspannung, bis alle Mittel versucht sind und keines geholfen hat.

Freilich kommt auch hier im letzten Grunde Alles auf die einzelne Individualität an. In jenen Anschauungen liegen nur gewisse Tendenzen. Was zu der bestimmten praktischen Verhaltungsweise führt, das sind nicht theoretische Überzeugungen über Fatalismus oder Determinismus oder Indeterminismus, sondern die ursprüngliche Willensstellung und Lebensrichtung eines Jeden. Einem thatkräftigen Mann werden aus dem Determinismus nur Kampfesmotive zufliessen. Ja, selbst aus dem Fatalismus! Man denke an die Eroberungszüge des Islams und male sich aus, welchen Kraftzuwachs dem Mutigen die Überzeugung verschaffen muss, dass Allah sein Schicksal unabänderlich bestimmt hat, dass — ist sein Tod einmal beschlossen — das Verhängnis ihn ebenso gut im Lager oder auf der Flucht wie inmitten der Feinde ereilen wird, dass aber im andern Fall auch im dichtesten Kampfgewühl die Überzahl der Gegner ihm nichts anhaben kann. Und der fromme Dichter singt:

„Es kann mir nichts geschehen,
Als was er hat versehen
Und was mir selig ist.
Ich nehm' es, wie er's giebet,
Was ihm von mir geliebet,
Das hab' ich auch erkiest.

Hat er es denn beschlossen,
So will ich unverdrossen
An mein Verhängnis gehn.
Kein Unfall unter allen
Wird mir zu harte fallen;
Ich will ihn überstehn.“

Das ist auch eine Art Fatalismus, aber ein Fatalismus, der P. FLEMING zu tapferem Ausharren und entschlossenem Handeln antrieb, weil er eben eine männliche Natur war. Der Quietist umgekehrt bleibt auch bei Annahme der Willensfreiheit das was er ist: ein bequemer, schwer aufzurüttelnder, leicht verzagter Mensch. Jene theoretischen Überzeugungen wirken also bei verschiedenen Menschen ganz verschieden und sind überhaupt nur von verhältnismässig geringem Einfluss. Meistens liegt die Sache so, dass die ursprünglich vorhandene Tendenz oder Willensstellung nachträglich im Determinismus, Fatalismus oder Indeterminismus ihren begrifflichen Ausdruck und ihre theoretische Rechtfertigung findet (wenn es sich nicht, wie bei den Türken, einfach um Anschluss an die Autorität einer Religion oder sonstigen Massenanschauung handelt).

Nicht nur zum Fatalismus, auch zum Pessimismus drängen den Leugner der Willensfreiheit angeblich seine unpassenden Ansichten. Sobald die Annahme der völligen Determiniertheit unseres Wollens uns beim Handeln selbst auch nur im mindesten beeinflusst, soll sie nach WENTSCHER (Über den Pessimismus und seine Wurzeln, S. 26) sogleich die verderblichste Wirkung ausüben, „indem sie unsere Selbstbethätigung lähmt und erdrückt und uns nichts übrig lässt, als jenes resignierte Waltenlassen des fremden Geschehens in uns, als dessen natürliche Konsequenz sich die pessimistische Ansicht der Dinge einstellt". Es ist ein sonderbarer Missgriff, den Determinismus für das Überhandnehmen des Pessimismus mit verantwortlich zu machen. Gewiss, es giebt zweifelsohne Pessimisten, die zugleich Deterministen sind. Aber dann sind sie es nicht wegen, sondern eher trotz ihres Determinismus. Sehr häufig sind gerade gesunde, starke, kampffrohe Naturen Deterministen. Die letzten Wurzeln des Pessimismus aber, wenn er echt ist und nicht nur als Mode „mitgemacht" oder vorübergehend anempfindelt wird, liegen in Minderwertigkeiten der psychophysischen Konstitution des einzelnen Individuums, für welche er der zusammenfassende Gefühlsausdruck ist. Bekanntlich lieben es aber die Pessimisten, sich ein wissenschaftliches Mäntelchen umzuhängen. Da mag denn dieser oder jener auch auf den feinen Gedanken kommen, den Determinismus zur Rechtfertigung seines Standpunktes heranzuziehn. Aber das ist nachträgliche Arbeit, ein Gedanke der Gelehrtenstube oder blosse Grillenfängerei. Das

praktische Leben kennt so etwas nicht. Sein Urteil lautet: wer sich zugleich zum Determinismus und Pessimismus bekennt, der thut es nicht deshalb, weil der eine Standpunkt ihn zum andern drängt; sondern sein Charakter, seine ganze Lebensrichtung ist es, die ihn zu beiden treibt.

Ist durch die bisherigen Ausführungen der Vorwurf, dass der Determinismus alles geistige Erleben in mechanisches Geschehn verwandle und zum Fatalismus führe, zurückgewiesen, so hat mein Standpunkt doch vielleicht für manchen immer noch etwas, was sein Gemüt choquiert. Aber auch das fällt weg, sobald der Determinismus Ingrediens einer religiös gefärbten Weltanschauung (Metaphysik oder Religion) wird.

Dass Religion und Determinismus sich sehr gut vertragen, zeigen Männer wie PAULUS, AUGUSTIN, LUTHER und viele Andere. Der gemeinsame Grundbestandteil aller religiös gefärbten Weltanschauungen ist der Glaube: die Welt hat Sinn, es giebt ein Ziel dem sie zustrebt, in ihr ist Entwicklung, sei es unter Leitung eines persönlichen transscendenten Gottes oder (pantheistisch gedacht) Selbstentwicklung des Absoluten. Nichts von all diesem wird durch die idealistisch-monistische Weltansicht ausgeschlossen. Und durch was (wenn nicht durch sein eignes Innere, welches Gefühlsbedürfnissen weder Raum noch Einfluss gönnen will) könnte der Determinist verhindert werden, diese Weltanschauung — nicht zu beweisen, wohl aber — zu träumen und zu glauben?

Wir sahen: ein Charakter bildet sich erst allmählich aus dem „Wesen" des Menschen unter Mitwirkung der sollicitierenden äussern Umstände mit innerer Notwendigkeit heraus. Aber ist es dabei nicht völlig dem Zufall anheimgestellt, in welcher Richtung sich das „Wesen" zum Charakter entwickelt, ob in sittlichem oder unsittlichem Sinn? Jene Notwendigkeit und diese Zufälligkeit scheinen sich gegenseitig zu fordern und zu ergänzen. Denn was fragen vernunftlose Dinge und Geschöpfe nach den Bedürfnissen und Aufgaben vernünftiger Wesen? Warum sollten die nach ihren eigenen Gesetzen sich entwickelnden äusseren Umstände gerade so aufeinander folgen, dass eine Versittlichung stattfindet, warum nicht vielmehr so, dass die schlechtesten Keime des „Wesens" zur Ausbildung gelangen? Wird der Begriff einer „Erziehung durch Leben und Schicksale" nicht völlig illusorisch?

Stellt der Determinist, um diesen Konsequenzen zu entgehen, sich auf den Standpunkt der idealistisch-monistischen Weltauffassung, so kann er hoffen und glauben, dass eine Erziehung nicht nur der einzelnen Personen, sondern ganzer Völker, der ganzen Menschheit, aller denkenden Wesen stattfindet, geleitet vom ordo ordinans der Welt (um mit FICHTE zu reden), dem Weltprinzip, dem beseelten All. Das Fehlen jeder Teleologie war es, was sich beim Determinismus störend und abschreckend bemerkbar machte. Hier im Allwesen haben wir die Einheit von Kausalität und Teleologie, von Ursache und Zweck. Eine solche Einheit wäre in ähnlicher Weise zu denken wie die beim Menschen faktisch vorliegende. Der Mensch fasst Ziele ins Auge, setzt sich Zwecke, schmiedet Pläne, handelt zweckmässig: Alles aber im gesetzmässigen Verlauf seines Geisteslebens. Dass er dies bestimmte Ziel ins Auge fasste, war das notwendige Ergebnis seines „Wesens“ und der äusseren Umstände. Die letzteren fallen natürlich beim Allwesen weg, da es nichts ausser demselben giebt, und dadurch entstehen bei ihm Verhältnisse, die wir nicht denken, die wir nur ahnen können. Bei ihm kann nur die Rede sein von der innern Gesetzmässigkeit, mit der es sich entwickelt. Seine Entwicklung ist die Geschichte des Weltalls und vor allem die Geschichte der vernunftbegabten Wesen, weil nur in ihnen das letzte Ziel alles Werdens: die Versittlichung erreicht wird. In dieser Geschichte ist das Allwesen zugleich das Material der Entwicklung und ihr inneres Prinzip: der ordo ordinans. Dadurch, dass die Geschichte seine Geschichte, die Entwicklung seine Entwicklung ist, wird verbürgt, dass die Geschichte der vernünftigen Wesen ihre Erziehung zu sittlichen Charakteren, ihre Erhebung zu immer höherer Moralität in sich schliesst. Das sogenannte Böse muss natürlich auch als Bestandteil des Allwesens angesehen werden, aber als ein Bestandteil, der im Lauf der Entwicklung allmählich ausgeschieden, ausgemerzt, vernichtet und durch Gutes ersetzt wird. Und die Aufgabe der vernünftigen Wesen ist eben, an dieser Ausmerzung selbstthätig mitzuarbeiten.

Jeder, der mit Ernst das Unedle und Gemeine flieht, der wahre Sehnsucht nach „Wiedergeburt“ und Versittlichung in sich trägt, darf glauben und hoffen, dass sein Lebensgang (als planmässige Erziehung durch die Hand des Allwesens) eine aufsteigende Entwicklung zu höheren Sphären reineren Lebens und Strebens ist, dass in dieser Er-

ziehung sich nichts Zufälliges findet, d. h. nichts was ohne Zusammenhang mit dem Endzweck der Erziehung: der Ausbildung eines sittlichen Charakters wäre, dass also im Hinblick auf diesen Endzweck jedwedes Erlebnis (auch der schmerzlichste Schicksalsschlag) das Beste ist, was ihm unter den vorhandenen Bedingungen zu teil werden kann. Solch eine planmässige Lebensführung können wir hoffen, glauben und ahnen: wir können sie nicht im Einzelnen erkennen und dürfen nicht versuchen, sie in unseren Schicksalen nachzuweisen. JUNG-STILLING unternahm es in seiner Lebensgeschichte und seinem „Heimweh": die Folge war Aberglaube und Schwärmerei. Auch eine moralische Höherentwicklung der Menschheit können wir nicht erkennen und beweisen. Die Spanne Zeit, welche von der Geschichte beleuchtet wird (oft freilich mit einem Dämmerlicht, welches das wahre Wesen der Dinge noch mehr verdeckt als die tiefste Nacht es zu thun vermöchte) ist zu kurz. Und ausserdem: sie zeigt ebensoviel was gegen als was für die Entwicklung spricht. Trotzdem giebt die idealistisch-monistische Weltanschauung auch dem Deterministen das Recht, diese Entwicklung zu glauben und zu erhoffen.

Und damit verstummen dann auch die Klagen, dass die vernunftlose Welt der moralischen Entwicklung teilnahmslos gegenüberstehe. Denn das Weltprinzip, das Alles durchdringende und Alles belebende, ist ja selbst moralisch, ist das Gute *κατ' ἐξοχήν*. Alles, was es durchdringt, wird so in den Dienst des Guten gestellt: die vernunftlose Welt steht der moralischen nicht als feindliche Macht oder auch nur gleichgültig gegenüber, sie ist vielmehr der moralischen dienstbar. Letzter Zweck des Weltganzen, weil letzter Zweck und innerstes Wesen des Weltprinzips (der Weltseele), ist Moralität, moralische Vervollkommnung. Alles Andere ist nur Mittel zum Zweck.

Auch das also am Determinismus, was etwa noch dieses oder jenes besorgte Gemüt choquieren könnte, fällt weg, sobald er sich mit einer religiös gefärbten Weltanschauung verbindet. Wer sich aber zu einer solchen nicht gedrängt fühlt, in dessen Gemüt werden kaum jene Bedenken aufsteigen, für dessen Gefühl wird der Determinismus nichts Abstossendes und Abschreckendes haben.

Die letzten Erörterungen führen mich zum zweiten der auf S. 184 formulierten Einwände:

II. Der Determinismus soll mit der **transscendentalen** zugleich auch die **praktische** Freiheit aufheben.

Hier liegt nun, wie mir scheint, in Wirklichkeit die Sache gerade umgekehrt. Der Indeterminismus ist es, mit dem sich die praktische Freiheit nicht verträgt. Ohne den letzteren Begriff schon hier genauer definieren zu wollen, darf ich doch wohl behaupten, dass zwei Merkmale davon unzertrennlich sind: 1) Kontinuität in der Entwicklung und Bethätigungsweise, 2) Herrschaft des Sittlichen in uns über momentane Aufwallungen, Leidenschaften und Begierden.

Wie könnte aber von beidem die Rede sein, gäbe es im Menschen ein Vermögen, sich nach völlig freier Willkür zu entscheiden? Wo bliebe die Gleichmässigkeit, könnte der Entschluss heute so und morgen so ausfallen, ohne dass in den entgegengesetzten Entscheidungen irgend ein Gesetz sich entdecken liesse? Der strenge Indeterminist muss der Ansicht sein, dass, wenn ich auch 99 Mal in einer Lage sittlich gehandelt habe, beim hundertsten Mal in derselben Lage die Wahrscheinlichkeit unsittlichen Handelns ebenso gross ist wie die entgegengesetzte; denn das frühere Thun darf doch das Vermögen freier Willkür in keiner Weise beeinflussen, geschweige denn in ihm eine bestimmte Tendenz hervorbringen oder stärken, welche gesetzmässig wirkend in gleichen Lagen die gleiche Handlungsweise zur Folge hat. Dann wäre es ja vorbei mit der vielgeliebten Freiheit, der verschrieene Zwang wäre da! Wie kann man dann aber noch von einer Herrschaft des Sittlichen in uns sprechen? Und kann der Indeterminist je seiner selbst gewiss und sicher sein? kann er sich irgendwie für die Zukunft verbürgen, versprechen dies oder das zu thun? Es könnte ja doch sein Vermögen freier Willkür ihm plötzlich einen Strich durch die Rechnung machen, da es regellos, unberechenbar sich zu entscheiden vermag. Ich meine, der Indeterminist müsste (wäre er nicht im praktischen Leben meistens, ohne es selbst zu wissen, Determinist!) in fortwährender Angst schweben, stets besorgt, was für einen Streich seine Willkür ihm in der nächsten Minute spiele, und selbst am Ende eines rechtschaffenen Lebens noch nicht sicher, ob es nicht in Gemeinheit und Nichtswürdigkeit auslaufen werde.

Hier zeigen sich nun die Vorteile des Determinismus; nur er vermag dem Begriff der praktischen Freiheit gerecht zu werden

und die Thatsachen, welche demselben zu Grunde liegen, wirklich zu erklären. Wir sahen, dass ein Entschluss, so gemäss er unserm augenblicklichen „Wesen" stets sein muss, sehr wohl bleibenden Wünschen und Bedürfnissen, unserm Charakter zuwider sein kann. (Das Zurücktreten jener bleibenden Faktoren hinter momentanen, fälschlich als „zufällig" bezeichneten, Erregungen geschah natürlich auch zufolge einer innern Gesetzmässigkeit.)

Die Kunst jeder Erziehung und die Aufgabe aller Entwicklung besteht also darin, es fertig zu bringen, dass die bleibenden Triebe, Tendenzen, Bedürfnisse, Hoffnungen und Befürchtungen im Augenblick des Handelns auch stets die herrschenden sind. Was faktisch den Ausschlag giebt, soll berechtigt sein, ihn zu geben; Seiendes und Sein-Sollendes müssen zusammenfallen. Es darf nicht vorkommen, dass zurückgedrängte Triebe, verkümmerte Keime unter der Gunst der äusseren Umstände plötzlich wuchernd in die Höhe schiessen und die Entwicklung des Menschen in eine Richtung treiben, welche zwar seinem augenblicklichen „Wesen" als die allein gemässe erscheint, aber doch nach längerer oder kürzerer Zeit als Abweg, als Degeneration erkannt wird. Zu einem gleichmässigen Wachstum ist erforderlich, dass die bedeutsamen Ansätze zu starken Zweigen entwickelt werden, die sich nicht mehr unter dem Sturm der augenblicklichen Erregungen und Leidenschaften beugen. Oder ohne Bild, und mit einem Hinweis auf das sittliche Gebiet, welches hier ja doch vor allem oder fast allein in Frage kommt: das Soll des Sittengesetzes muss sich in uns in ein Sein verwandeln, es darf uns nicht als Gebieter gegenüberstehen und drohend seine Stimme erheben, sondern es muss unser innerstes Lebensprinzip, unsere natürliche Lebensordnung sein, deren Bruch sofort den schmerzhaftesten Rückschlag zur Folge hat.

Ist diese Forderung erfüllt, hat sich aus dem „Wesen" ein gleichmässiger, stetiger, zuverlässiger Charakter herausgearbeitet: dann liegt der einzige Fall einer wirklichen praktischen Freiheit vor. Sie ist die Freiheit nicht vom Zwang äusserer Umstände, auch nicht von der Gesetzmässigkeit in unserm Innern, sondern vom Zwang gewisser Elemente unseres „Wesens", die seiner bleibenden Richtung, seinen bleibenden Bedürfnissen entgegen sind. Eine solche Freiheit ist mit dem Determinismus nicht nur verträglich: sie ist sogar für ihn allein erklärlich und begreif-

bar. Denn nur wo das Innere sich gesetzmässig bethätigt und entwickelt, kann man von Charakter, von fester Tendenz sprechen. „Gesetzmässig" heisst ja nichts Anderes als: „gleichartig in seinen Aeusserungen". Nur der Determinist kann auf Grund einer sittlichen Vergangenheit von sich erwarten und versprechen, dass auch die Zukunft ihn zu keinen Niederträchtigkeiten und Gemeinheiten bereit finden werde.

Praktische Freiheit beruht auf gewissen (angeborenen oder irgendwie erworbenen) harmonischen Stärkeverhältnissen der einzelnen Triebe und Tendenzen. Praktisch frei würde ich also einen Menschen nennen, dessen „Wesen" harmonisch-sittlich durchgebildet und dadurch zu einem „Charakter" geworden ist. Einem festen Entwicklungsziel strebt er sicheren Schrittes zu. Alle Keime und Ansätze, die auf eine von der Haupttendenz seines Charakters abweichende Richtung hinweisen, sind derartig beschnitten und unterdrückt, dass es ihnen — selbst unter günstigen Verhältnissen — unmöglich ist, sich mit einem Mal mächtig zu entfalten und alles Andere (wenn auch nur kurze Zeit) zu überwuchern, oder gar der ganzen Entwickelung eine andere Richtung zu geben. Dem Bedürfnis, sittlich zu handeln, sind alle übrigen Bedürfnisse, alle Triebe, Hoffnungen und Wünsche untergeordnet. Keine augenblickliche Leidenschaft, keine plötzlich und gewaltig aufflackernde Begierde dürfte im Stande sein, einen solchen Mann dem Sittlichen, als seinem innersten Lebensprinzip, untreu zu machen.

Nur in den allerseltensten Fällen ist diese praktische Freiheit ein unmittelbares Geschenk der gütigen Mutter Natur. Den Meisten fällt sie nicht in den Schoss: in heissem Kampf muss sie errungen werden. Sie ist der Lohn für manche brennende Wunde, die Frucht langer Erziehung durch Schicksale, Mitmenschen und durch sich selbst, das Resultat einer mit manchem Weh und grossem Schmerz verbundenen Selbstentwicklung. In der rauhen Wirklichkeit giebt es keine Moral ohne eine gewisse Askese. Doch soll dieser Standpunkt des Streits nur eine vorübergehende Phase sein. Bei dem wahrhaft Freien ist das schmerzensreiche Mühen vorbei: dem Kampfe folgt die Harmonie, der Unterdrückung mancher Keime und Tendenzen das freie Sich-Ausleben, aus dem Soll ward ein Sein. Dem Bedürfnis sittlichen Handelns brauchen die übrigen Bedürfnisse nicht mehr unterworfen zu werden: sie erkennen es freiwillig als ihren natürlichen Herrn und Meister an.

So ist die praktische Freiheit nur selten ein unmittelbares Naturgeschenk, aber stets ein Naturprodukt, d. h. sie entwickelt sich in vernünftigen Wesen gesetzmässig aus natürlichen Bedingungen. Im Verlauf der Entwicklung mag und wird vorübergehend eine Entzweiung der Natur mit sich selbst eintreten: aber auf die Entzweiung folgt die Versöhnung, und das Ende ist Einheit und Harmonie.

Ich komme nun zu dem dritten und letzten der Einwände erkenntnistheorethisch-psychologischer Art (cf. S. 184):

III. Dass der Determinismus das Freiheitsgefühl nicht zu erklären vermöge, welches Jeder als unleugbare Thatsache in seinem Selbstbewusstsein vorfinde.

Viele Anhänger der Willensfreiheit glauben diesem Einwand grosse Tragweite beilegen zu müssen. So sagt LICHTENBERG: „Wir wissen mit weit mehr Deutlichkeit, dass unser Wille frei ist, als dass alles, was geschieht, eine Ursache haben müsse. Könnte man also nicht einmal das Argument umkehren und sagen: unsere Begriffe von Ursache und Wirkung müssen sehr unrichtig sein, weil unser Wille nicht frei sein könnte, wenn sie richtig wären?"

Für meine Person muss ich zunächst die Existenz eines solchen Freiheitsgefühls entschieden leugnen. Andere haben vor mir dasselbe gethan. Seitdem ich mit Bewusstsein Determinist bin (seit der Studentenzeit), bin ich auch nicht einmal auf Augenblicke in der Täuschung befangen, ich sei frei, zu wollen oder nicht, und könne nach Willkür meinen Willen ändern. Im gleichgültigsten Thun wie in den folgenschwersten Entscheidungen, bei Trieb- wie bei Wahlhandlungen, im fröhlichen Gespräch wie beim ernsten Durchdenken wissenschaftlicher Fragen: überall tritt mir die Gesetzmässigkeit und Notwendigkeit in der Entwicklung und Bethätigung meiner geistigen Kräfte auf das Klarste und Überzeugendste entgegen; ich erlebe die Wahrheit des Determinismus wirklich in mir, und ich kenne kein Bewusstseinsphänomen, das nach seinen Prinzipien nicht ungezwungen zu erklären wäre.

Deshalb muss ich auch das Freiheitsgefühl, welches die Indeterministen zu haben behaupten, für eine blosse Illusion erklären, — eine Illusion übrigens, die leicht zu begreifen ist. Was der Täuschung zu Grunde liegt, ist ein Gefühl, welches mir so wenig fremd ist wie sonst irgend einem Deterministen, das Gefühl nämlich: ich selbst bin der Thäter meiner Thaten, ich werde nicht von aussen

her gezwungen und kann deshalb auch nicht in irgend welchen äussern Umständen eine Entschuldigung für meine Handlungen suchen; ihre Quelle liegt vielmehr in mir selbst; die äusseren Umstände hätten dieselben bleiben können: ein Anderer würde doch anders gehandelt haben. Auch der Determinist kann das lebhafte Gefühl der Spontaneität, der eignen Initiative haben, das Bewusstsein, frei von jedem äussern Zwang zu sein. Aber diese Freiheit bedeutet nicht Freiheit von jeder Regel. So interpretiert sie zwar der Indeterminist, aber mit Unrecht, und daraus entspringt dann jene Illusion. Natürlich dass ich mich „frei" fühle, wenn ich das thue, was mir das Gemässeste ist. Aber zu eben diesem mir Gemässen drängt mein Inneres mich, und darum geht jene Freiheit mit innerem Zwange oder, wenn man lieber will, mit innerer Gesetzmässigkeit Hand in Hand. Die Aussenwelt kann uns nichts abnötigen, weder diese Entscheidung noch jene Handlung. Wir reagieren vielmehr auf die von ihr ausgehenden Reize unserer Natur gemäss: wo sollte da das Gefühl eines uns fremden Zwanges herkommen? Aber anderseits: wir reagieren nicht willkürlich, sondern den innern Gesetzen unserer Natur gemäss. Und darum kann nur der, welcher dies Letztere übersieht, ein Vermögen freier Willkür in sich zu finden glauben. Für den geschärften Blick dagegen scheint überall die Gesetzmässigkeit unseres Thuns und geistigen Erlebens hindurch.

Dass sie oft übersehen und nicht erkannt wird, kann uns nicht Wunder nehmen, wenn wir bedenken, wie verhältnismässig wenig von unserm geistigen Gesamtzustand in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit fällt. Das Innenleben ist so verwickelt, dass man nur selten oder vielleicht nie das ganze Getriebe überschaut. Täuscht man sich doch gar nicht selten noch während des Handelns selbst über das treibende Motiv! Man verteidigt z. B. eine gute Sache und muss zu ihrem Besten die eigene Person in den Vordergrund stellen; man thut es im festen Glauben, nur durch sachliche Motive geleitet zu werden. Man erreicht sein Ziel, die gute Sache siegt, man selbst wird als ihr Vorkämpfer gefeiert: und plötzlich ist das Herz voll von Stolz und Hochmut, geizt nach Ehre und Triumph. Beschämt erkennt man, dass schon während des Handelns Ruhmsucht und Ehrgeiz die zwar versteckten, aber eigentlich begeisternden und treibenden Motive waren. So missversteht man hier und in ähnlichen Fällen das eigene Handeln und seine

Beweggründe. Da ist es nicht wunderbar, wenn man anderswo die Sachlage so wenig überblickt, dass man überhaupt keinen Grund zum Wollen oder Handeln ausfindig machen kann. Eine naheliegende Verwechselung erregt dann den Glauben, als sei auch thatsächlich kein Beweggrund vorhanden, sondern Wollen und Thun völlig grundlos gewesen. Selbstverständlich hätten dann in einem und demselben Augenblick verschiedene Entschlüsse und Handlungen für uns möglich sein müssen. Ein völliges Durchschaun der Sachlage würde uns aber sofort den Grund unserer Handlung und damit auch ihre Notwendigkeit kennen lehren.

Auch LOTZE, obwohl Indeterminist, vermag doch diesem dritten Argument für die Willensfreiheit durchaus keine Beweiskraft beizumessen. Mit Recht bemerkt er: „Es ist wahr, dass unsere Selbstbeobachtung uns sehr häufig keine bedingenden Beweggründe nachweist, aus denen mit kenntlicher Abhängigkeit unsere Entschlüsse und andere Bewegungen unseres Innern hervorgehen, aber so zerstreut und bruchstückweis wendet sich auch unsere Aufmerksamkeit auf uns selbst zurück, dass ihrer unvollkommenen Übersicht leicht das als freie Selbstbestimmung erscheinen kann, dessen zwingende Gründe sie vielleicht finden würde, wenn sie noch einen Schritt in der Zergliederung unserer inneren Zustände zurückginge" (Mikrokosmus, Bd. I, S. 157). Daraus, dass wir ein bestimmtes geistiges Geschehnis nicht kausal erklären können, dürfen wir nie und nimmer folgern, dass auch kein Kausalzusammenhang vorliege. Auch in der materiellen Natur giebt es noch Vorgänge genug, bei denen wir die verursachenden Bedingungen trotz alles Bemühens nicht sämtlich (oder gar nur zum kleinsten Teil) klarstellen können. Aber werden wir daraus schliessen, dass der betreffende Vorgang überhaupt keine Wirkung, sondern ein ursachloses Geschehn war? Festgestellt werden kann Ursachlosigkeit nie, weder durch Erkenntnis noch durch Gefühl, weder a priori noch durch Erfahrung. Das Einzige wovon die weiteste Umschau uns überzeugen kann, ist: dass wir keine Ursache zu erkennen vermögen. Dieses Manko unseres Intellekts wird dem Indeterministen unvermerkt zu einem Manko in den Thatsachen, und das bildet dann eine weitere Quelle für die Illusion des Freiheitsgefühls.

In Betracht zu ziehen ist auch Folgendes. Unter normalen

Verhältnissen haben wir freie Verfügung über die Glieder unseres Leibes: wir können sie bewegen, wann und wie wir wollen. Dies „Wollen“ aber (oder „Nichtwollen“) erfolgt auf Grund einer gesetzmässigen Entwicklung und Entscheidung. Das Bewusstsein, sich bewegen zu können (oder auch nicht, wie es einem gerade „passt“), kann man zweifelsohne mit Recht ein „Gefühl der Freiheit“ nennen. Nur muss man letzteren Ausdruck richtig, nämlich dahin verstehn, dass „Freiheit“ nichts Anderes bedeutet, als die Fähigkeit, mich aus mir selbst heraus zu entscheiden ohne äussern Zwang oder, anders ausgedrückt: mich zu bewegen wie ich will. Daraus machen aber die Indeterministen die Fähigkeit, auch zu wollen wie man will, d. h. auch seinen Willen nach Belieben regellos hierhin oder dorthin zu lenken. Davon sagt aber unsere Herrschaft über unseren Körper nichts.

Wenn der Indeterminist behauptet: ich kann thun was ich will, so hat er also in gewisser Weise ganz Recht. Nur darf dann der Ausdruck nichts Anderes besagen wollen, als: vermöge der Organe meines Körpers kann ich im Allgemeinen (Fälle physischer Behinderung ausgenommen) zur Ausführung bringen, was ich will. Daraus darf aber nicht die Fähigkeit abgeleitet werden, zu wollen, was man will, d. h. beliebig, ursachlos zu wollen. Die Freiheit des Handelns haben die Deterministen nie bestritten, wohl aber die Freiheit des Wollens. HOBBES, SCHOPENHAUER, RÉE haben die Bedeutung dieses Unterschiedes in klarster Weise auseinandergesetzt. Wollen ist zwar Ursache im Hinblick auf mein Handeln, auf die Bewegung meines Körpers und die Thätigkeit seiner Organe. Aber es ist auch seinerseits stets wieder Wirkung, nie etwas Unbedingtes, Ursachloses.

Des Weiteren wurzelt das illusorische Freiheitsgefühl in manchen Überlegungen, welche unsern Thaten vorherzugehn oder zu folgen pflegen. Vor Allem kommen die Wahlhandlungen in Betracht, bei denen (im Gegensatz zu Trieb-, instinktiven und impulsiven Handlungen) erst eine Entscheidung unter verschiedenen Möglichkeiten getroffen werden muss, die nur nach einem längeren oder kürzeren Hin und Her von gefühlsbetonten Erwägungen, Plänen, Gedanken erfolgt. Ist nun dieser Aufschub der Entscheidung, die Wahl mit der vorhergehenden Überlegung, nicht ein direkter Beweis für den Indeterminismus, und ist der ganze Prozess nicht offensichtlich von jenem bestrittenen Freiheitsgefühl begleitet?

Ich empfinde es bei Wahlhandlungen enschieden nicht. Wäre es bei ihnen stets vorhanden, dann müsste auch den Tieren, wenigstens den höheren, die Willensfreiheit zugestanden werden. Wenn der Hund auf dem Boden nach der Spur des Wildes schnüffelt und bald hier bald da probiert, um endlich einer Fährte zu folgen: so findet auch bei ihm ein Schwanken, eine Art von Überlegung statt; man kann mindestens von einem Analogon einer Wahlhandlung sprechen. Nur darf man bei ihm nicht an abstrakte Überlegungen denken, vielmehr: Associationen jagen sich, Bilder werden erregt und lösen sich rasch ab. Der ganze Vorgang aber ist nicht gesetzmässiger als der, welcher sich bei menschlichen Wahlhandlungen abspielt. Diese sind natürlich viel komplizierter, weil die abstrakten Begriffe hinzutreten. Lange Gedankenreihen können entstehen, welche Vergangenheit und Zukunft mit in ihren Bereich ziehen, bei Erfahrung und Wissenschaft, Natur und Geschichte Belehrung suchen, Möglichkeiten mit Möglichkeiten vergleichen, erhoffte Lust und gefürchtete Unlust gegen einander abwägen. Das Grundschema aber ist immer dasselbe und bietet dem Deterministen keine Schwierigkeiten, sobald er im Auge behält, dass das „Wesen" des Menschen zwar ein einheitliches, aber kein einfaches ist. Zeigt sich eine Alternative, der gegenüber die verschiedenen Seiten des „Wesens" sich verschieden verhalten, so kommt es zu einem Kampf der einzelnen Tendenzen gegen einander. Der Intellekt muss helfend eingreifen und die Folgen der möglichen Handlungsweisen darstellen; Gefühle der Lust und Unlust zeigen den Wert derselben für das ganze „Wesen". Und erst wenn diese Gefühle gegen einander abgewogen sind, kann die endgültige Entscheidung getroffen werden. Jede der miteinander streitenden Tendenzen sucht mit Hilfe des Intellekts und seiner abstrakten Begriffe dem Gegenstand die beste Seite abzugewinnen, um so eine Entscheidung zu ihren Gunsten herbeizuführen.

So kann der Streit lange hin und herschwanken. Und so lange er dauert, ist die schliessliche Entscheidung nicht vorauszusehen. Wäre er in einer früheren Phase plötzlich beendigt, so hätte das eventuell einen Entschluss zur Folge gehabt, gerade entgegengesetzt dem wirklich gefassten. Jetzt setzt sich vielleicht eine augenblickliche Erregung gegen die Grundstimmung des „Wesens" durch, während paar Augenblicke später die Sachlage

sich so weit verändert hat, dass der Charakter (das Bleibende) über den Moment den Sieg davon trägt. Alles das spielt sich gesetzmässig ab. Nichts von dem ganzen Vorgang (mag er sich auch über Wochen und Monate hinziehn): keine Phase, ja kein einziger Gedanke, keine Überlegung, kein Gefühl der Lust oder Unlust, kein Hoffen und kein Fürchten durfte fehlen, wenn die Entscheidung gerade so und gerade in diesem Augenblick erfolgen sollte. Und anderseits: in jedem andern Augenblick hätte sie anders ausfallen können. Wovon das Wählen und Überlegen den Menschen freimacht, das sind die Augenblicksbegierden und -bedürfnisse, nicht die innere Gesetzmässigkeit seines Handelns. Das begriffliche Denken zieht die praktische Freiheit nach sich, durch welche der Mensch sich weit über das Tier erhebt, nicht eine transscendentale Freiheit, welche dem Menschen und dem Tier gleich wenig zukommt.

Häufig verwechselt man nun in diesem Zustand des Schwankens und der Überlegung die Fähigkeit, sich die verschiedenen Möglichkeiten vorzustellen, mit der Fähigkeit, sich für jede derselben zu entscheiden und jede von ihnen in die Wirklichkeit zu überführen. Beides ist jedoch sehr verschieden. Dort ist in erster Linie der Intellekt thätig; man wünscht nur, die Möglichkeiten theoretisch zu überfliegen, sich in die verschiedenen Lagen hineinzudenken und die Gefühle vorzukosten, welche in ihnen wahrscheinlich entstehn würden. Auch dies alles geht natürlich gesetzmässig vor sich; die Reihenfolge, in welcher die Vorstellungen sich aufdrängen, ist keine zufällige. Aber es sind die Associationsgesetze, die Gesetze der Ideenverbindung, welche hauptsächlich in Frage kommen. Die eigentlichen Haupttendenzen des „Wesens" werden dabei nur relativ wenig mitzusprechen haben, weil es sich ja um keine Entscheidung, sondern nur um eine Übersicht oder höchstens um eine vorläufige Prüfung handelt. Ganz anders dagegen bei der endgültigen Wahl. Jetzt kann von den Möglichkeiten nur eine zur Wirklichkeit werden, und die, welche es wird, musste es in diesem bestimmten Augenblick werden. Vor der Wahl, während des Schwankens, stehen einem wirklich verschiedene Möglichkeiten des Handelns offen: welche man wählen wird, weiss man noch nicht, bevor das „Wesen" seine Entscheidung getroffen hat. Aber diese abstrakte Möglichkeit, überhaupt in verschiedener Weise handeln zu können,

darf nicht mit der Fähigkeit verwechselt werden, im konkreten Augenblick sich sowohl so als so entscheiden zu können. Jene vieldeutige Möglichkeit bekommt ihre nähere Bestimmung eben erst im Moment der Entscheidung. Da wird sie eindeutig, der augenblickliche Zustand des Wesens lässt nur eine Handlungsweise zu, und diese erfolgt mit Notwendigkeit. Vorhin lagen mit Rücksicht auf die vielen Augenblicke, welche uns noch von der Handlung trennten, verschiedene Möglichkeiten offen, indem der veränderliche Zustand unseres „Wesens" in diesem Augenblick diese, in jenem eine andere Handlungsweise als Resultat des ganzen Prozesses herbeigeführt haben würde. In jedem einzelnen Moment aber kann nur eine der Möglichkeiten wirklich werden, und die es wird, wird es mit Notwendigkeit.

Bei dem oberflächlichen Selbstbeobachter mag also zwar auf Grund der Vorgänge bei Wahlhandlungen ein Freiheitsgefühl entstehn, der tiefer dringenden Analyse aber offenbart es sich alsbald als blosse Illusion.

Die Faktoren, welche sein Auftreten begünstigen, spielen natürlich auch bei der Erinnerung an vergangene Thaten eine Rolle, doch treten hier ausserdem noch besondere Umstände hinzu.

Oft missbilligt man, zurückblickend, die frühere Entscheidung und denkt, im Wiederholungsfall würdest du doch anders handeln. Aus jener Missbilligung und diesem Gedanken entsteht dann bei Manchen leicht die Annahme, auch früher hätten sie anders handeln können. Gewiss! wäre ihr jetziges „Wesen" ihr damaliges gewesen: sie hätten sich anders entschieden, und nicht nur das, — sie hätten sich sogar anders entscheiden müssen. Ferner ist man sehr oft nicht im Stande, die frühere Lage und die früheren Motive in ihrem ganzen Umfang in sein Gedächtnis zurückzurufen; gerade das ausschlaggebende Motiv übersieht man vielleicht oder setzt es wenigstens nicht in der nötigen Stärke in Rechnung. Und gerade dann stellt sich jene Täuschung leicht ein. Man denkt sich jetzt eine andere Handlung als möglich, und zwar mit Recht! Aber unrechtmässigerweise verwandelt man diese Denkmöglichkeit in eine Seinsmöglichkeit und verlegt diese letztere in jene frühere Zeit zurück.

Eine letzte Quelle für die Illusion des Freiheitsbewusstseins ist bei vielen Menschen schliesslich noch das scheinbar so regel-

lose Spiel unserer Gedanken. Oft gelingt es uns, durch Nachdenken, bei dem Mancher die willkürliche Anstrengung des Willens wahrzunehmen meint, eine halbvergessene Sache wieder über die Bewusstseinsschwelle zurückzurufen. Man bricht in unliebsamer Unterhaltung ab, leitet — scheinbar mit freister Wahl des Stoffes — zu einem andern Gesprächsthema über. Man sucht und findet für seine Gedanken den passendsten Ausdruck. Alles Thatsachen und Wendungen, die auf eine absolute Willkür und Gesetzlosigkeit im Gedankenzusammenhang hinzudeuten scheinen.

Aber auch nur scheinen! Oft, bei ganz abrupten Gedankengängen, gelingt es genauerem Nachsinnen doch, nachträglich noch eine Kausalkette festzustellen und damit die gesetzmässige Aufeinanderfolge nachzuweisen. Wenn nicht: dann kommt es nur daher, dass wir das ganze Getriebe nicht zu überschaun vermögen. Daraus, dass wir eine Ursache oder Kausalverbindung nicht auffinden können, folgt auch hier durchaus nicht, dass es keine giebt. Für das Vorhandensein völliger Gesetzmässigkeit zeugt schon die Thatsache, dass es möglich war, die Associationsregeln aufzustellen. Um anderseits die durchgängige Konstatierung des Kausalverhältnisses unmöglich zu machen, genügt schon die Schnelligkeit der Gedankenfolge. Wir denken so unendlich viel rascher als wir sprechen. Im Denken kann der Geist aufs schnellste grosse Gebiete überfliegen, nur bei dem verweilend was ihn interessiert. Von Einem zum Andern wird er gesetzmässig fortgetrieben, aber so rasch, dass er sich des Weges gar nicht bewusst wird, sondern nur der Haltepunkte. Es ist wie wenn der Eisenbahnzug uns an Dorf und Flur, Feld und Wald vorüberführt: in unserm Bewusstsein rollt sich kein kontinuierliches Bild der Gegend ab, es sind nur einzelne Blicke, die wir mit Bewusstsein wahrnehmen und festhalten, obwohl das Auge über Alles dahinschweift. Auch auf den unaufmerksamen Zuhörer kann man verweisen, der dem Gange des Gesprächs gegenüber in ähnlicher Lage ist wie wir gegenüber der Gedankenfolge in uns, oder auf den Fremden, welcher, der Landessprache nicht sehr kundig, im Theater sitzt: auch er vernimmt keinen kontinuierlichen Zusammenhang, er empfängt nicht den Eindruck einer einheitlichen Fabel, es sind vielmehr nur einzelne besonders stark hervortretende Bilder, die ihn fesseln und ihm in ihrer Bedeutung zum Bewusstsein kommen.

Freilich, Beweise sind auch hier nicht möglich; es handelt sich um Erfahrungen, die sich nicht von Einem auf den Andern einfach durch Beschreibung übertragen lassen. Man bedarf einer Art von innerer Schau. Hat man einmal als das Wesen der Welt Ordnung und Gesetzmässigkeit erkannt, so scheinen sie durch alles durch, auch durch gröbere Hüllen. Es giebt Augenblicke, wo diese Gesetzmässigkeit unseres Gedankenverlaufs uns, ohne weiteres Nachdenken, gleichsam mit intuitiver Deutlichkeit zum Bewusstsein kommt: dann wenn in uns ohne Anstrengung des Willens, scheinbar ohne unser Zuthun, Gedankenassociationen entstehen, die gesetzmässig wie an einem Faden ablaufen. Freie Willkür kann dabei gar nicht in Frage kommen: wir erscheinen uns nicht als Handelnde, ja nicht einmal als Mitwirkende, sondern als blosse Zuschauer bei einem Spiel, welches in uns stattfindet. So wenn wir Erholung suchend uns im Freien ergehn und die müssigen Gedanken planlos umherschweifen, wenn wir Abends in der Dämmerung vergangener Zeiten gedenken, wenn dem mit wachem Auge Träumenden Gegenwart und Zukunft zu einem wundersamen Bilde verschwimmen.

Auch auf die häufigen Zwangsvorstellungen (bei durchaus normalen Menschen!) weise ich hin, sowie vor Allem auf die wichtige Thatsache, dass unsere besten Gedanken, unsere klarsten Einsichten nicht die Frucht mühevollen Nachdenkens, saurer Arbeit und willkürlicher Anstrengung sind, für die wir Augenblick und Stunde gewählt haben. Es ist das Glaubensbekenntnis aller wahrhaft produktiven Geister, dass die reifsten Früchte ihres Schaffens nicht mühsam von ihnen gepflückt wurden, sondern plötzlich und unerwartet ihnen in den Schooss fielen. Ohne Arbeit und Anstrengung freilich kamen auch sie nicht aus: aber beides war nur die Vorarbeit. So wenig der Bauer durch Bearbeitung des Landes, Düngung etc. den Keim wachsen lässt, so wenig können wir durch Arbeit und Fleiss schöpferische Gedanken hervorbringen. Der Landmann kann nur die Bedingungen herstellen, unter denen erfahrungsgemäss Wachstum stattfindet. Ist aber das Korn taub, so war auch die treuste Arbeit umsonst gethan. Ist unser Inneres hohl: so hilft alles Lernen, Wissen und Nachdenken nichts, kein erlösender Gedanke erscheint. Ist dagegen unser „Wesen“ rechter Art, so mag (und wird sogar meistens) auch dann noch mühevolles Ringen, treue Arbeit und scharfes

Nachdenken lange vergeblich sein. Aber dann plötzlich, wenn wir es am wenigsten erwarten, fallen alle Schleier, die Lösung des Problems, welches uns so lange quälte, liegt klar vor unserm innern Auge da. Erzwingen konnten wir sie nicht, die Gunst der Stunde musste abgewartet werden, welche uns die kostbare Frucht freiwillig darbot. Daher das Sprichwort: dem Glücklichen giebt's Gott im Schlaf. Die grössten Erfindungen, die erhabensten Schöpfungen des Genies haben diesen Ursprung; zufällig scheinbar, ungewollt sind sie entstanden, oft bei Gelegenheiten, wo etwas ganz Anderes beabsichtigt war. In Wirklichkeit ging auch hier alles gesetzmässig vor sich. Gerade diese bestimmten äussern Umstände mussten eingetreten sein, gerade so mussten sie auf unser „Wesen“ einwirken, und gerade an diesem Punkt seiner Entwicklung musste es angelangt sein, damit, wie beim Zusammenprall von Stahl und Stein der helle Funke, so die schöpferische Idee plötzlich hell und licht hervorspringe. Es liegt ein tiefer Sinn darin, wenn die Griechen Athene, die Göttin des Gedankens, in voller Rüstung fertig aus dem Haupt des Zeus hervortreten liessen.

Dichter und Denker, Künstler aller Parteien und Schattierungen sind darin einig, dass sie sich beim Produzieren nicht thätig, sondern leidend verhalten, dass sie höchstens Zuschauer dessen sind, was in ihnen vorgeht, von ihnen nicht frei veranlasst. Ich führe nur eine der vielen Stimmen an, die sich in diesem Sinn haben vernehmen lassen, weil gerade sie den letzten Jahren angehört: NIETZSCHE. Was man von ihm halten mag, eins kann man ihm auf keinen Fall absprechen, dass er nämlich eine echte Künstlernatur ist. Als solche erweist er sich allein schon durch die innern Erfahrungen, welche er bei der Konception des Zarathustra machte. Er schildert sie folgendermassen: „Hat Jemand, Ende des neunzehnten Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter Inspiration nannten?..... Der Begriff Offenbarung in dem Sinne, dass plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, Etwas sichtbar, hörbar wird, Etwas, das einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Thatbestand. Man hört, — man sucht nicht; man nimmt — man fragt nicht, wer da giebt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern, — ich habe nie eine Wahl gehabt.... Alles geschieht im höchsten Grade unfrei-

willig, aber wie in einem Sturm von Freiheitsgefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit. Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses, ist das Merkwürdigste; man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichnis ist, Alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck an" (Elis. Förster-Nietzsche: „Wie der Zarathustra entstand", in: Die Zukunft, 1897, VI. Jahrg. No. 1; 2. Oktober).

Ähnlich lauten die Erfahrungen aller wahrhaft produktiven Geister. Wir müssen allgemein zugeben, dass unsere besten Gedanken, unsere reifsten Früchte nicht eigentlich von uns erarbeitet werden, nicht nach Wahl und Willkür in diesem oder jenem Augenblick von uns künstlich herbeigeführt werden können. Sollen wir nun ihr Entstehn als ein blosses Spiel des Zufalls ansehen? Hätte das, was wir als unsern köstlichsten Besitz betrachten, ebensogut auch einem Andern zufallen können? Unser Gefühl sträubt sich dagegen. Es tritt hier entschieden auf die Seite des Determinismus, nach dem auch das schöpferische Gestalten in gesetzmässiger Weise aus unserm Geist hervorgeht. Soll zwischen letzterem und unsern besten Gedanken ein innerer Zusammenhang bestehn, dann muss auch die Gedankenfolge in uns eine gesetzmässige sein, bedingt durch das Zusammenwirken unseres „Wesens" und der äussern Umstände.

D.

Es hat sich also gezeigt, dass die drei Einwände erkenntnistheoretisch-psychologischer Art, welche ich auf S. 184 formulierte, auf blossen Missverständnissen beruhen. Ich komme jetzt zu einem letzten Vorwurf, der einen ganz andern Charakter trägt und — wäre er berechtigt — allerdings einen schwerwiegenden Beweisgrund für die Willensfreiheit abgeben würde. Der Determinismus untergräbt, wie es heisst (vergl. S. 175 ff.), Moral und Moralität; ohne Willensfreiheit soll es weder Gutes noch Böses, weder Pflicht noch Schuld, weder Reue noch Gewissen, weder Strafe noch Sühne geben.

Auch diese Vorwürfe sind sämtlich unbegründet. Ich werde sie zurückzuweisen suchen, soweit sie sich auf die Moral beziehen. Was das Verhältnis zwischen Strafrecht und Determinismus betrifft, so will ich mich diesmal, um den Auf-

satz nicht zu sehr anschwellen zu lassen, mit einem Hinweis auf TRAEGERS Werk begnügen, welches gerade diese Fragen (Zurechnungsfähigkeit, Wesen der Strafe) sehr eingehend behandelt und zur Genüge zeigt, dass Strafrecht und Rechtsleben bei allgemeiner Verbreitung der deterministischen Weltanschauung keine Einbusse erleiden würden.

Weder Gutes noch Böses soll es für den Determinismus geben, alles Seiende und Geschehende soll als gleich notwendig auch gleichwertig und gleichberechtigt sein. Bei neueren Philosophen dürfte man diesen Einwand vergeblich suchen: auch die Indeterministen unter ihnen werden wohl schon über denselben hinaus sein. Bei den Kriminalisten dagegen spielt er eine Rolle und beweist — nicht das Vorhandensein der Willensfreiheit, wohl aber einerseits: dass es den Herren noch sehr schwer ankommt, sich in die deterministischen Ideen und ihre Konsequenzen hineinzudenken, anderseits: dass die Grundlage ihrer Opposition eine Welt dunkler, unklarer Gefühle ist, die sich auf einer principiellen, der eigentlichen Untersuchung vorhergehenden Entscheidung aufbaut. Und diese Entscheidung kann bei ihnen gar nicht anders ausfallen — auch hier ist jede Willensfreiheit ausgeschlossen —, sie ist die notwendige Konsequenz ihres ganzen Wesens, ihrer Tendenz zum Absoluten, zum endgültigen Abschluss (vgl. S. 176 ff.).

Nur von diesen Erwägungen aus werden folgende Sätze verständlich, die (auch von TRAEGER S. 168 angeführt) sich in BINDINGS Werk: „Die Normen und ihre Übertretung“ (Bd. II, S. 21 f.) finden: „Das Gefühl der Bewunderung Anderer und noch mehr das Gefühl des Abscheues vor ihnen müssten als Reste einer überwundenen Vergangenheit verschwinden vor der Erkenntnis, dass der Mensch so wenig verdienstvoll und so wenig abscheulich sein kann, als der Stein zu loben oder zu tadeln ist, wenn er sich vom Berghang löst und mit grösserer oder geringerer Energie befreiend oder zerstörend nach der Tiefe rollt. Alle Gegensätze, die das menschliche Leben bewegen und deren Kampf es erst der Mühe wert macht: erhaben und kleinlich, sittlich und unsittlich, rechtlich und verbrecherisch, müssten sich auflösen in das Bewusstsein der absoluten Gleichheit aller menschlichen und aussermenschlichen Existenzen als fungibler Werkzeuge in der Hand des Naturgesetzes.“

Die falsche Auffassung von dem Wesen eines Naturgesetzes

wies ich oben schon zurück. Hier möchte ich zunächst den unermesslichen Abstand betonen, welcher zwischen Stein und Mensch durch die Thatsache geschaffen wird, dass bei Letzterem eine Absicht und ein Bewusstsein des Unrechts vorliegen kann. Ist beides nicht vorhanden, hat ein Mensch mir vielleicht ein Unrecht nicht nur unbeabsichtigt, sondern sogar gegen seinen Willen (vermöge einer unglückseligen Verkettung verschiedener Umstände) zugefügt: so werde ich ihn weder tadeln noch verabscheun, oder — sollte das Gefühl doch mit mir durchgehn — auf jeden Fall nicht mehr als irgend einen toten Gegenstand, der mir Schaden zufügte (man denke an Xerxes und den Hellespont, oder an Kinder und ihren Abscheu gegen Dinge, welche ihnen erhebliche Unlust bereiteten). Ausserdem: der Stein wird durch Tadel und Abscheu kein Anderer, beim Menschen ist dies innerhalb gewisser Grenzen möglich (natürlich auch da ganz gesetzmässig!).

Wertunterschiede machen wir fortwährend gegenüber den Dingen und Vorgängen der unbelebten Natur. Die sittlichen Prädikate sind auch Wertbestimmungen, doch besonderer Art, insofern sie nur dort angewandt werden, wo von einem vernünftigen Wollen und dementsprechend von Absichten die Rede sein kann. Über das metaphysische oder psychologische Wesen dieses Wollens stellen die sittlichen Bezeichnungen keine Betrachtungen an, noch machen sie hinsichtlich der Entstehung des einzelnen Willensaktes irgend welche Forderungen geltend. Ob letzterer auf Grund eines wunderbaren Vermögens freier Willkür erfolgt oder gesetzmässig aus unserm Geist sich entwickelt: das ist an dieser Stelle ganz gleichgültig. Wille und That werden an gewissen Massstäben gemessen mit Rücksicht auf ihren Inhalt (die Folgen welche sie — allgemein betrachtet — zu haben tendieren) und auf die Motive, aus denen sie hervorgehen. Aber halt! Ragt hier das Determinismusproblem nicht doch in die Untersuchung über das Wesen des ethisch Guten hinein? Allerdings, insofern als der konsequente Indeterminismus das Gute entweder allein nach den Folgen einer Handlung oder nach irgend einem mystischen angeborenen Massstab messen und bestimmen müsste. Denn von Motiven, von einer Gesinnung (als etwas Bleibendem, als einer konstanten Charaktereigenschaft), aus der das Gute hervorgeht, kann er — will er anders konsequent bleiben — gar nicht reden, sondern nur von einer absoluten Willkür, welche sich diesmal gerade so ent-

schieden hat, aber beim nächsten ähnlichen Fall auch ebensogut die entgegengesetzte Entscheidung treffen könnte.

Spielt also das Problem der Willensfreiheit überhaupt bei der Frage nach dem Wesen des Guten und Bösen eine Rolle: dann sicher zum Schaden des Indeterminismus. Im übrigen sahen wir schon im ersten Artikel, dass die eudämonistische Auffassung sich auf das beste mit dem Determinismus verträgt. Die sittlichen Wertbestimmungen unterscheiden sich von andern nicht dadurch, dass sie Willensfreiheit, sondern allein dadurch, dass sie ein Wesen mit vernünftigem Wollen voraussetzen und mit der Fähigkeit, Absichten zu fassen und die Folgen oder Tendenzen einer Handlung vorauszusehn. Auch für den Deterministen bleibt also gut gut und böse böse.

Weiter wird behauptet, für den Determinismus gebe es weder Pflicht noch Schuld, weder Reue noch Gewissen. Nun meine ich: man muss doch wenigstens anerkennen, dass wir Deterministen nicht allesamt ausgesprochene Schufte sind und dass bei uns jene Phänomene des moralischen Lebens sich mit derselben Regelmässigkeit einstellen wie bei den anderen Menschen. Dann bleibt aber von dreien nur eins übrig: entweder wir täuschen uns über unsern eigenen Standpunkt und gehn bei der sittlichen Beurteilung unserer selbst und Anderer faktisch von der indeterministischen Auffassung aus; oder wir verstehn und erleben unter Pflicht, Schuld, Reue und Gewissen etwas ganz Anderes als was diese Begriffe wirklich bedeuten; oder schliesslich die Anhänger der Willensfreiheit schieben dem Determinismus Konsequenzen zu, welche ihm völlig fremd sind.

Das erstere ist nach meiner Erfahrung keineswegs der Fall. Mag ich noch so sehr eine meiner Handlungen in ihrer kausalen Bedingtheit durchschaun: ich lege doch den sittlichen Massstab an sie. War sie schlecht, so erkenne ich die Verpflichtung an, dass ich anders hätte handeln müssen. Das Böse ruht als Schuld auf mir, es drückt mich; ich fühle Reue und Gewissensbisse. In alle diese Gedankengänge und Gefühle drängt sich auch nicht im entferntesten eine Idee von Willensfreiheit ein, auch nicht die geringste Illusion, als ob ich anders hätte handeln können. Ich erkenne und fühle deutlich: wie ich und die Umstände damals waren, musste ich gerade so und nicht anders handeln, und in derselben Lage bei demselben „Wesen" würde ich nochmals so

handeln. Trotzdem fühle ich Schuld und Reue und erkenne willig an: ich hätte anders handeln sollen, ich war dazu verpflichtet.

Auf den Begriff der Verpflichtung kommt Alles an. Kann der Determinist ihn rechtfertigen und in seiner vollen Bedeutung in sein System aufnehmen, so hat er gewonnenes Spiel. Wer vor der That die Verpflichtung anerkennt, in einem gewissen Sinn zu handeln, muss, falls er das Entgegengesetzte wählt, nach der That auch zugestehn, dass er sich schuldig gemacht hat, indem er die Verpflichtung nicht erfüllte. Vor der That wird das Gewissen als mahnendes oder warnendes seine Stimme erheben, nach der That als tadelndes. Gewissensbisse werden sich einstellen, und damit Schuldgefühl, Scham und Reue: man fühlt sich verantwortlich für die That, deren Folgen man voraussah, deren Schlechtigkeit man erkannte.

Der Indeterminist behauptet, das „Andersseinkönnen" sei eine wesentliche Bedingung für alle jene Urteile und Gefühle. Was bringt er zur Begründung vor? Lotze meint, die Begriffe Verdienst und Schuld „würden den charakteristischen Sinn, den wir mit ihnen verbinden, völlig verlieren, wenn wir nicht die Voraussetzung machten, beide Arten von Handlungen, von denen sie gelten, seien an sich selbst nicht notwendig gewesen, so dass Schuld die Hervorbringung dessen ist, was weder sein musste noch sein sollte, Verdienst aber die Erzeugung dessen, was sein sollte, aber auch nicht sein konnte" (Grundzüge der praktischen Philosophie, S. 16). Und Kneib sagt: „Es könnte anders sein, diese eigentümliche Färbung des Gewissensausspruches, die sich nun einmal nicht verwischen lässt, muss eine psychologische Berechtigung haben, hat sie aber nicht, wenn es nicht in der Macht des Subjektes lag, unter allen im betreffenden Einzelfall naturhaft gegebenen Bedingungen und Voraussetzungen anders zu handeln, als es handelte" (Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit, Mainz, Kirchheim, 1898, S. 53).

Alles das sind blosse Behauptungen, keine Gründe, geschweige denn Beweise. Und ebenso steht es mit dem, was andere Indeterministen in dieser Frage vorbringen. Solchen Äusserungen stehen mit demselben Anspruch auf Gültigkeit die entgegengesetzten Behauptungen und Erfahrungen der Deterministen gegenüber.

Nur ein Weg führt zum Ziel: genaue Analyse des

psychologischen Thatbestandes, auf welchen jene Ausdrücke (Pflicht, Schuld etc.) sich beziehn.

Im Mittelpunkt der Erörterung muss, wie gesagt, der Begriff der Verpflichtung stehen. Was heisst denn sich verpflichten, verpflichtet werden und verpflichtet sein? Um die Frage zu beantworten, gehe ich von dem Sprachgebrauch des täglichen Lebens aus, soweit es sich bei demselben nicht um sittliche, sondern um vermeidbare, freiwillige Verpflichtungen handelt.

Indem man sich zu etwas verpflichtet, nimmt man eine gewisse Leistung oder Handlung auf sich und verspricht sie zu erfüllen. Man bindet sich also mit Bezug auf die Zukunft und beschränkt sich in der Art seines Handelns. Worauf beruht diese Beschränkung? Darauf, dass man sich verbindet, eine bestimmte Norm für gewisse Fälle seines Handelns anzuerkennen. Alle Verpflichtung hat also eine Norm zur Folge oder setzt sie voraus. Das Wesentliche an der Norm ist, dass sie befiehlt und Wertunterschiede hinsichtlich der verschiedenen Handlungsmöglichkeiten festellt. Von derjenigen Handlung, welche sich mit der Norm in Übereinstimmung befindet, heisst es, dass sie geschehen soll. Mit dem ersten Soll tritt etwas ganz Neues in die Entwicklungsgeschichte der Natur ein. Bis dahin giebt es nur ein Muss: Eins ruft das Andere hervor, das zeitlich Frühere ist die Ursache, das zeitlich Spätere die Wirkung. Das Müssen ist mit dem Sein identisch und nur ein anderer Ausdruck für dasselbe. Alles was ist, muss auch sein und so sein und in diesem Augenblick, an diesem Ort sein. Im Soll wird das zeitlich Spätere die Ursache: als Ziel dem zugestrebt, als Zweck der erreicht werden soll. Kein Soll ohne solches Ziel, ohne Ideal. Das Soll kann dem Muss entgegentreten, und damit auch dem Sein. Es können Forderungen aufgestellt werden, welche dem Seienden der Gegenwart widersprechen, aber in Zukunft vielleicht sich erfüllen lassen. Durch wen? Durch das Wollen vernünftiger Geschöpfe. Allein wo letzteres vorhanden ist, kann von einem Soll, von einer Norm, von einer Verpflichtung die Rede sein, andererseits aber auch überall da, wo jene Eigenschaft nicht fehlt. Nur dürfen selbstverständlich keine Verhältnisse in Betracht kommen, deren Veränderung durch menschliche Macht von vornherein und principiell ausgeschlossen ist.

Eine Verpflichtung kann also stattfinden — das wäre der

Ertrag —, sobald ein vernünftiges, Zwecke setzendes Wollen vorliegt. Von Freiheit des Willens war nirgends die Rede und braucht nirgends die Rede zu sein. Der Mensch muss nur fähig sein, Absichten zu fassen, die Zukunft bis zu einem gewissen Grade zu berechnen, die Folgen seiner Handlungen vorauszusehn.

Durch ein paar Beispiele wird meine Auffassung noch einleuchtender werden.

Ein Städter will ein Haus bauen. Er ist verpflichtet, die baupolizeilichen Vorschriften dabei zu beachten. Sie sind die Normen für die Bauthätigkeit, und er unterwirft sich ihnen stillschweigend, indem er die Konzession zum Bau nachsucht. Da ist es nun ganz einerlei, ob er einen freien Willen hat oder nicht. Er kennt die Vorschriften, weiss was sie bedeuten, was sie bezwecken, welche Strafe ihn erwartet, wenn er auf einer Übertretung ertappt wird, er vermag auch die Gefahr abzuschätzen, welche er bei einem Verstoss laufen würde: und damit sind alle Momente gegeben, welche das Wesen des Verpflichtet-Seins ausmachen.

Ein Sänger ist an einer Bühne engagiert und eine hohe Konventionalstrafe für den Fall des Rücktritts festgestellt. Die Sache wird ihm aber doch leid, und er kann die Gründe ganz genau bis ins Einzelnste hinein angeben, weshalb er mit innerer Notwendigkeit zu dem Entschluss kommt, von dem Engagement zurückzutreten. Er durchschaut die Determiniertheit seines Handelns sowohl beim Vertrag als beim Vertragsbruch. Wird er deshalb meinen, das Reugeld nicht schuldig, zur Einhaltung des Vertrags nicht verpflichtet zu sein? Wäre es der Fall, so hielte man ihn mit Recht reif für das Irrenhaus. Er sah die Folgen seiner Handlungsweise voraus. Schreckten sie ihn nicht ab, so muss er sie eben tragen.

Es tritt Jemand in eine geschlossene Gesellschaft und verpflichtet sich zugleich auf deren (sittlich völlig indifferente) Statuten. Er weiss: auf ihrer Übertretung steht Ausschluss aus der Gesellschaft. Trotzdem lässt er sich eine solche zu Schulden kommen. Ob Determinist, ob Indeterminist: er wird nicht daran zweifeln, dass er verpflichtet war die Statuten zu halten und dass er wegen seines entgegengesetzten Thuns mit Recht zum Austritt gezwungen werden kann.

In der Kunst, in der Wissenschaft geradeso. Auch da giebt es gewisse Normen, und auf Grund ihrer gewisse Verpflichtungen. Veröffentlicht jemand eine wissenschaftliche Arbeit, so ist er verpflichtet, sich einer wissenschaftlichen Methode zu bedienen. Thut er es nicht, so wird und soll die Kritik ihm das vorhalten und seine Arbeit für minderwertig erklären. Wie er dazu kam, die richtige Methode zu verfehlen, daran hat die Kritik prinzipiell kein Interesse, auch daran also nicht, ob der Missgriff aus freier Willkür oder mit innerer Notwendigkeit geschah. Für den Kritiker kommen allein die objektiven Thatsachen in Betracht: es giebt Normen, welche für jeden wissenschaftlich Arbeitenden verpflichtend sind; hier liegt eine Arbeit vor, welche diese Normen nicht eingehalten hat; und daraus zieht er mit Recht den Schluss: die Arbeit ist zu verwerfen.

Verpflichte ich mich, zum Unterhalt einer Person jährlich ein Bestimmtes beizusteuern, so lege ich damit gleichsam Beschlag auf einen gewissen Teil meines Einkommens und entziehe ihn meiner freien Verfügung. Mit Bezug auf diesen Teil stehe ich fortan unter einer Norm, die ich anerkenne, der in meinem Handeln zu genügen ich mich verbunden fühle. Freiheit oder Unfreiheit des Willens spielt dabei keine Rolle. Kenne ich mich selbst als einen Menschen des Augenblicks und weiss, dass ich keiner Versuchung zu übermässigem Geldausgeben ausweichen oder widerstehn kann, so übernehme ich die Verpflichtung vielleicht überhaupt nicht, in der sichern Erwartung, ich würde sie doch nicht halten. Aber habe ich sie einmal übernommen, dann bin ich auch verpflichtet, sie zu halten. Und das Bewusstsein eben dieser Verpflichtung wird für mich zu einem Motiv, welches mich drängt, ihr Genüge zu thun. Breche ich mein Gelübde doch, so mag ich, der Auffassung des Determinismus entsprechend, meine That in ihrem ganzen Umfang bis in die kleinste Kleinigkeit hinein aus ihren Bedingungen ableiten, mag nachweisen können, dass sie notwendig gerade so ausfallen musste: das entschuldigt mich in keiner Weise. Ich hatte mich der Verpflichtung unterzogen, kannte ihre Tragweite sowie die Wirkungen, welche im Fall der Nichterfüllung erwartet werden mussten: trotzdem habe ich mein Versprechen gebrochen, also bin ich schuldig und verantwortlich für die etwaigen schlimmen Folgen.

Ebenso ist es wenn ich auf irgend ein freiwillig übernommenes Amt verpflichtet werde. Ich erkenne damit gewisse Normen als für mich verbindlich an und verspreche, mich ihnen zu unterwerfen. Mit diesem Versprechen ist die treue Wahrnehmung des Amtes (dessen Übernahme ich hätte ablehnen können) meine Pflicht geworden. Das weiss ich, und dies Wissen (die von mir gefühlte Verpflichtung) wird nun zu einem Motiv meines Handelns. Kann es im Einzelfall nicht durchdringen, übertrete ich die Pflichten meines Amtes: dann bin ich mir (so sehr ich die schlechte Handlung in ihrer Notwendigkeit zu erkennen und kausal abzuleiten vermag) eines Bruches meiner Verpflichtung bewusst und fühle mich deshalb schuldig sowie für die Folgen verantwortlich.

Bisher handelte es sich um freiwillig übernommene Verpflichtungen, die wir auch hätten ablehnen können, ohne unsittlich zu handeln, und die selbst durch unsere Verpflichtung (durch unser Versprechen) nur zum Teil zu sittlichen Pflichten werden. Nirgends spielte da die Willensfreiheit auch nur die kleinste Rolle. Wird die Sachlage wesentlich anders, wenn wir das eigentlich sittliche Gebiet betreten?

Ich meine nicht. Das Neue ist nur das: es handelt sich jetzt nicht mehr um Verpflichtungen, die wir nach Belieben übernehmen und nicht übernehmen können, sondern um Pflichten, die uns ein für allemal auferlegt sind, auch dann wenn wir es nicht wahr, haben und sie nicht anerkennen wollen. Im ersten Artikel sahen wir zwar, dass es unbedingte Normen und Verpflichtungen, welche Jedem als notwendig und allgemeingültig andemonstriert werden könnten, nicht giebt. Wohl aber treten zu allen Zeiten und unter allen Völkern Normen mit dem Anspruch auf, für Jeden verbindlich zu sein. Sitte, Gesellschaft, Gesetz, Standesehre, Kirche und Religion stellen ihre Forderungen und wollen sie überall geltend gemacht wissen. Wir kennen von den früheren Ausführungen her diese Faktoren mit ihrer grossen verpflichtenden Kraft. Ihre gebietende Stimme erheben sie auch dem gegenüber, der die von ihnen auferlegte Verpflichtung nicht anerkennen will oder sich ihr entziehen möchte. Er für seine Person kennt zwar keine Verpflichtung oder strebt wenigstens danach, innerlich von dem Gefühl des Verpflichtetseins frei zu werden. Für die Beurteilung seines Wollens und Thuns durch jene Faktoren macht

das jedoch nicht den geringsten Unterschied. Wie er sich persönlich auch stellen mag: sie sehen ihn auf jeden Fall als verpflichtet an und lassen ihn darüber nicht in Zweifel.

Neben dieser heteronomen Verpflichtung giebt es, wie wir sahen, eine autonome, die wahrhaft sittliche, wo der Gute sich freiwillig in den Dienst des Guten stellt und sich verpflichtet, dessen Forderungen zu genügen.

Das Gebiet, auf welches die sittlichen Normen sich beziehen, ist der weite Bereich menschlichen Wollens und Handelns, soweit es die erkennbare Tendenz hat, das Wohl der Gesamtheit zu fördern oder zu schädigen. Auf dies Gebiet beziehen sich also auch die Verpflichtungen sowohl heteronomer als autonomer Art.

Spielt nun hier irgendwo die Willensfreiheit eine Rolle? Giebt es ein Phänomen, welches sich ohne ihre Annahme nicht erklären liesse? Ich glaube nicht. Wo zunächst vom Wollenden und Handelnden das Vorhandensein einer Verpflichtung zugegeben wird, scheint mir der Thatbestand in Folgendem aufzugehen.

Es giebt objektive Normen und Massstäbe, welche vom Handelnden sowohl als von seiner Umgebung als bindend anerkannt werden. Sie gehen darauf aus, Wertunterschiede bezüglich des menschlichen Wollens und Handelns festzustellen, und machen Forderungen im Sinne des Wertvollen geltend. Ob diese Forderungen sich im Einzelfall durchsetzen lassen oder nicht, das ist für seine moralische Beurteilung ganz gleichgültig. Sie betrifft eben nur den objektiven Sachverhalt: das Resultat der Handlung und die ihr zu Grunde liegende Willensrichtung. Von dem KANTischen „Du kannst, denn Du sollst" ist hier nirgends etwas zu merken. Ein solches Gefühl oder Bewusstsein gehört nicht dem ursprünglichen psychologischen Thatbestand an, sondern ist nachträglich hineingelegt; es ist nicht allgemein menschlich, sondern entspricht einer ganz bestimmten Gefühlsrichtung einer Klasse von Menschen; bei dieser allein findet es sich, und auch da nicht als ursprünglicher Faktor, sondern als ein Etwas, das auf Grund von Reflexionen eintritt, deren Resultat durch die Gefühlsrichtung von vornherein entschieden ist. Worauf sittliche Verpflichtung und Beurteilung abzielen: das ist nur der Inhalt und die erkennbare Tendenz der Handlung, sowie die Willensrichtung, aus der sie hervorgeht und von der sie Zeugnis ablegt. Durch

das psychologische oder gar metaphysische Wesen dieses Willens werden sie gar nicht berührt. Wie der Willensentschluss entsteht, ob eine mystische Willkür (Willensfreiheit) dabei beteiligt ist oder ob er mit innerer Gesetzmässigkeit sich aus unserm Geist entwickelt: das ist prinzipiell ganz gleichgültig, denn die Richtung des Willens und das Wesen, sowie das Resultat der Handlung werden dadurch nicht geändert. Es handelt sich allein um die Fragen: muss der Handlung und Willensrichtung das Prädikat gut oder böse beigelegt werden? war der Mensch vor der Handlung im stande, ihre Folgen zu übersehn, ihren Charakter zu erkennen und die verpflichtende Stimme des Gewissens zu vernehmen? Absichtsvolles Handeln mit Erkenntnis der Tragweite desselben: das allein ist erforderlich, um von sittlicher Verpflichtung und Beurteilung sprechen zu können. Und auch dann, wenn der Mensch auf das Klarste einsieht, dass in dem entscheidenden Augenblick (wie sein „Wesen" und die äussern Umstände einmal waren) keine andere Handlung hätte geschehn können als die unsittliche: er wird sich nicht weigern zu bekennen, dass er trotzdem verpflichtet war, das Gute zu thun. Das Muss ist nicht im stande, die Stimme des Soll zu ertöten oder ihr auch nur Eintrag zu thun.

Doch ein Einwand erhebt sich. Wäre es wirklich so völlig gleichgültig, ob eine That ursachlos einem Vermögen freier Willkür entspringt oder ob sie mit innerer Gesetzmässigkeit sich aus dem Wesen des Menschen ableiten lässt, käme es also durchaus nicht auf die Entstehungsart des Willensentschlusses an: wie wäre es dann möglich und erklärlich, dass wir im Fall einer force majeure nicht mehr von sittlicher Verpflichtung reden? Eine Pflicht ruft mich an einen andern Ort, mein Zug entgleist, und ich komme zu spät, um die Pflicht erfüllen zu können: trotzdem fühle ich mich jeder Verpflichtung entbunden.

Vermag der Determinist diesen Thatbestand zu erklären? Ich glaube, ohne alle Schwierigkeiten! Zunächst liegt jener zweifelnden Frage eine Verwechslung von Freiheit als Gegensatz zu äusserem Zwang und Freiheit als Gegensatz zu innerer Gesetzmässigkeit zu Grunde. Von force majeure spricht man nur da, wo die erstere Art von Freiheit aufgehoben ist und wo diese Aufhebung auch nicht soweit vorauszusehn war, dass man sie hätte vermeiden können. Dem Indeterministen stehen daher keine

andern Kennzeichen zu Gebote als dem Deterministen, um zu entscheiden, ob in einem Fall force majeure vorliegt oder nicht. Freiheit oder Nichtfreiheit des Willens spielt dabei gar keine Rolle. Es kommt ganz allein darauf an, ob ich einem unwiderstehlichen äussern Zwang unterworfen bin. Ist das der Fall, so ist die Handlung nicht meine Handlung und deshalb auch mir nicht zuzurechnen. Fehlt jener Zwang, dann bin ich der Wollende, ich handle aus mir selbst heraus. Bis hierher gehen Determinismus und Indeterminismus zusammen. Sie trennen sich erst bei der Frage nach dem Ursprung meines Wollens: ob es grund- und ursachlos ist (ein absoluter Anfang) oder ob es mit innerer Gesetzmässigkeit aus meinem Innern hervorgeht. Welche Antwort aber auf diese Frage gegeben wird, ist für die Entscheidung über das Vorhandensein einer force majeure ganz einerlei.

Schon diese wenigen Bemerkungen dürften genügen, um die Grundlosigkeit des erhobenen Einwandes nachzuweisen. Lassen sie noch irgend welchen Zweifel zurück, so wird folgende Überlegung ihn zerstreun.

Verpflichtungen, Normen, Ideale kann es nur geben, wo das Soll sich dem Muss mit Erfolg entgegenzustellen und also an dem Sein eine Veränderung im Sinne der Norm oder des Ideals hervorzubringen vermag (vgl. S. 222). Das ist gegenüber den Kräften der unbelebten Natur unmöglich, möglich dagegen bei den Individualkräften. Auf diese können wir umformend und erziehend (im weitesten Sinn des Wortes) einwirken. Trotz SCHOPENHAUER zeigt Erfahrung und besonders Erziehung auf Schritt und Tritt, dass ungeachtet gewisser durchgehender Tendenzen, die im Menschen das ganze Leben hindurch anhalten, doch sehr viel auf die äussern Umstände ankommt. Eine wesentliche Wandlung derselben würde auch eine wesentliche Veränderung in der Entwicklung des Menschen bedeuten. Die Naturkräfte dagegen können wir nur lenken und leiten, ihre Wirksamkeit berechnen und benutzen, nicht aber sie selbst ändern und weiter oder anders sich entwickeln lassen. Wollten wir also bei force majeure noch eine Verpflichtung geltend machen, so würde ihr Soll sich nicht gegen unsern Willen, sondern gegen die Naturkräfte richten, und das wäre gerade so thöricht, als wollten wir Normen (nicht Naturgesetze!) für die Bewegung der Minima, für Temperaturab- und Zunahme, für Sternschnuppenfälle etc. auf-

stellen. Der Wille war in dem angenommenen Fall ja gut, ich *wollte* nach dem Ort meiner Pflicht reisen; nur die Ausführung meines Willens wurde mir durch das „Muss" der Natur unmöglich gemacht. Also wie könnte man mir noch Vorwürfe machen auf Grund der Thatsache, dass ich trotz alledem verpflichtet gewesen wäre?

Aber, wird man vielleicht sagen, liegt denn die Sache nicht gerade so in jedem Einzelfall unsittlichen Handelns? Ist nicht auch hier dem Menschen die sittliche Handlung unmöglich gemacht durch das Zusammenwirken der äussern Umstände und seines Wesens, welche beide nicht sein freies Werk sind, sondern Glieder in dem „Muss", in dem allgemeinen Kausalzusammenhang der Natur? Ich erwidere: das Wesen des Menschen ist, allgemein betrachtet, nicht etwas Unveränderliches, und darum *kann* es ihm gegenüber Normen und Verpflichtungen geben. Sie sind sogar *nötig*, weil gerade *sie* ein Hauptmittel bilden, um das Wesen zu verändern im Sinne der Norm. Die Existenz sittlicher Gesetze und sittlicher Beurteilung ist die Hauptwaffe im Kampf um die Versittlichung des Menschen. Dass im Einzelfall mein Wesen sich auf Grund seiner bisherigen Entwicklung mit innerer Notwendigkeit für das Unsittliche entscheiden musste, ändert an Verpflichtung, Norm und Beurteilung nichts. Sie sind einmal vorhanden und treten auch hier in Kraft. Letzteres können und dürfen sie, weil mein Wesen nicht prinzipiell unveränderlich ist. In diesem Fall war es derart, dass es einer zu Recht bestehenden *objektiven* Verpflichtung *nicht* nachkam, und gerade diese Thatsache wird mir durch die moralische Verurteilung zum Vorwurf gemacht, *darf* und *muss* mir dazu gemacht werden, weil ich zu *der* Gruppe von Wesen gehöre, in welchen durch das gebietende Soll: durch Normen und Verpflichtungen eine Wandlung hervorgebracht werden kann. Und vielleicht war nur die allgemeine sittliche Verurteilung *in diesem speziellen* Fall nötig, um eine solche Veränderung in mir hervorzubringen, dass künftighin *in allen ähnlichen Fällen* meine Entscheidung *in sittlichem* Sinn erfolgt.

Aber wie? Zugestanden dass die *Gesellschaft* das Recht hat, ein Verdammungsurteil auch über solche Handlungen auszusprechen, deren innere Notwendigkeit sie völlig begreift: sollte nicht wenigstens der *einzelne* Determinist eine Verantwortung

für sein Schlechthandeln ablehnen können, indem er die immanente Gesetzmässigkeit desselben in Parallele stellt zu dem äussern Zwang bei force majeure? Kann er sich schuldig und verantwortlich fühlen für etwas, das eintreten musste? Das nur dann hätte ausbleiben können, wenn der Weltlauf seit aller Ewigkeit ein anderer gewesen wäre?

Zweifellos ist mir zunächst Folgendes. Wenn ein Indeterminist sich vorübergehend auf den Standpunkt des Determinismus versetzt und sich fragt: „würdest Du Dich nach einer schlechten That, sobald Du ihre innere Notwendigkeit völlig einsiehst, noch schuldig und verantwortlich fühlen können?", so wird in 99 von 100 Fällen die Antwort verneinend ausfallen. Aber weshalb? Doch nur weil der Fragende trotz seines Vorsatzes sich von der indeterministischen Anschauungsweise in Wirklichkeit nicht freimachte und deshalb weder fähig noch berechtigt war, im Namen des Determinismus ein Urteil zu fällen. Schuld daran war nicht Mangel an gutem Willen, sondern Unvermögen: sein Hang zum Absoluten, zur Willensfreiheit ist zu gross, der Vorurteile sind zu viele, die er abschütteln müsste. Was er denkt und fühlt, wie er sich entscheidet, ist also ganz gleichgültig. Er hat jene Frage eben nicht als Determinist, sondern als Indeterminist gestellt.

Ich gehe sogar noch weiter mit meinen Zugeständnissen. Mancher der zunächst an Willensfreiheit glaubte (und also derjenigen Ansicht anhing, welche dem populären Bewusstsein am nächsten liegt, am weitesten unter uns verbreitet ist und von staatlichen und kirchlichen Autoritäten geschätzt und geschützt wird), mag, wenn er sich selbst fand und im Determinismus die ihm zusagende, seinem Charakter gemässe Weltanschauung erkannte, zunächst gewisse Skrupel empfunden haben, ob es für ihn künftighin noch Schuld und Verantwortung geben könne. Dann stand er aber noch unter dem Bann herrschender Vorurteile. Nicht weil er Determinist war, sondern weil er noch nicht genug Determinist war, verzweifelte er an der Berechtigung des Schuldgefühls und ähnlicher sittlicher Phänomene. Nicht das Deterministische in ihm, sondern die Überbleibsel der indeterministischen Anschauungsweise, von denen er sich noch nicht ganz frei machte, waren die Grundlage seiner Bedenken. Über die Frage, ob der Determinismus Schuld etc. noch anzuerkennen vermöge, hatte er nicht selbst nachgedacht oder wenigstens die Frage nicht zu Ende ge-

dacht, sondern sich von den indeterministischen Vorurteilen leiten lassen, die ja bislang auch die seinigen gewesen waren. Überall sonst hatte er sich vielleicht Selbständigkeit des Denkens errungen, nur an diesem einen Punkt noch nicht. Und wie stark gerade hier die Macht des Herkommens ist, zeigt SCHOPENHAUERS Beispiel, der (sonst Determinist) um der Verantwortlichkeit willen ein Rätselwort, eine Chimäre: die transscendentale Freiheit für etwas Reelles, wirklich Existierendes hält. „Da die Verantwortlichkeit (meint er) eine Möglichkeit anders gehandelt zu haben, mithin Freiheit, auf irgend eine Weise, voraussetzt; so liegt im Bewusstsein der Verantwortlichkeit mittelbar auch das der Freiheit" (Grundlage der Moral § 10). Was SCHOPENHAUER hier als selbstverständlich hinstellt (ohne doch den Schatten eines Beweises zu erbringen), wird auch mancher zum Determinismus neu Bekehrte vielleicht für selbstverständlich halten, so lange er sich eben an das „on dit" hält und nicht der Sache selbst auf den Grund geht. Anderes wird oft mitwirken: Geschmeidigkeit, Weite oder Abgestumpftheit des Gewissens, schwer erregbares Ehrgefühl, Sorgen, fliehende Leichtlebigkeit, hoch entwickeltes Vermögen der Anpassung an alle Lebenslagen, gesteigertes moralisches Selbstbewusstsein, welches für sich die Gefühle der Schuld und Verantwortlichkeit glaubt entbehren zu können, ausgesprochener oder instinktiver Widerwille gegen jede äussere Verpflichtung und Bindung, der froh ist eine Art theoretischer Rechtfertigung zu finden, Hang zu paradoxen, radikalen Behauptungen etc.

Aber alles das sind durchaus persönliche Gründe. Der Determinismus an sich enthält kein Element, das mit den Gefühlen der Schuld und Verantwortlichkeit unvereinbar wäre. Gesetzt, ich wäre im stande, nach einer schlechten Handlung den ganzen Komplex von Bedingungen in und ausser mir bis in alle Einzelheiten hinein zu übersehn, und zu begreifen, wie aus ihnen allen meine Handlung mit innerer Notwendigkeit hervorgehen musste: es blieben doch folgende Thatsachen bestehn. Vor und während der Handlung kannte ich die moralischen Wertunterschiede; ich wusste, dass die geplante Handlung schlecht sei, dass ich allgemeiner moralischer Verurteilung (auch durch mich selbst) entgegengehe, dass äussere und innere Verpflichtung mich nach der entgegengesetzten Seite hindränge; ich war überzeugt, dass meine Handlung, wie sie auch schliesslich ausfalle, stets notwendig geschehn werde, dass

aber trotzdem die Entscheidung nicht von den äussern Umständen abhänge, sondern allein von meinem Charakter, meinem Wesen, und dass meine Persönlichkeit nicht ein blosser Durchgangspunkt für fremde Wirkungen sei, sondern ein Zentrum für spontane, individuelle Aktionen und Reaktionen; auch die wahrscheinlichen üblen Folgen der schlechten Handlung kannte ich und wusste, ich würde für dieselben verantwortlich gemacht werden (nicht nur vom Gesetz, sondern auch von meinem eignen Gewissen), verantwortlich deshalb, weil die verbotene That meine That sein würde, nicht durch irgend etwas ausser mir herbeigezwungen, sondern allein durch mich, durch die Schlechtigkeit meines Wesens herbeigeführt.

Wenn nun alle diese Überlegungen schliesslich doch die schlechte Handlung nicht verhindern konnten, wenn ich letztere vollbrachte, weil ich bei der Beschaffenheit meines Wesens nicht anders konnte: so werden die angeführten Thatsachen im Wesentlichen nicht modifiziert. Auch nach der That bleiben die sittlichen Wertunterschiede, Normen und Ideale was sie waren, nur dass sie ihren Einfluss auf mich jetzt, wo der zum Schlechten drängende Trieb befriedigt ist, desto stärker geltend machen. Ich weiss, dass ich verpflichtet war anders zu handeln, wenn auch die schlechte That aus meinem Wesen mit Notwendigkeit hervorging, weiss, dass über dem Muss das Soll, über dem Sein das Seinsollende, die Norm steht, hinter der ich zurückgeblieben bin; und weil ich es war, der handelte, weil in meinem Wesen die Quelle der geschehenen Schlechtigkeit zu suchen ist: darum fühle ich mich auch für diese Schlechtigkeit verantwortlich, erwarte ich, mit meinem Hab und Gut für ihre üblen Folgen haftbar gemacht zu werden. Freilich habe ich dies mein Wesen nicht selbst gemacht; teils brachte ich es mit auf die Welt, teils entwickelte es sich im Lauf meines Lebens in gesetzmässiger Weise. Aber darum ist es nicht weniger mein Wesen und bin ich nicht weniger verantwortlich für seine gesetzmässigen Äusserungen. Ich verachte es wegen seiner Schlechtigkeit und gebe mich dem Abscheu, welchen ich gegen mich selbst empfinde, willig ganz hin, in der oft verwirklichten, oft getäuschten Hoffnung, es werde durch eben diese Selbstverachtung in meinem Wesen eine Wandlung zum Bessern eintreten, und eine ähnliche Gelegenheit werde mich dem Bösen gegenüber widerstandsfähiger finden.

So schafft also der Determinismus das Schuld- und Verantwortlichkeitsgefühl nicht aus der Welt, noch nimmt er ihm etwas von seiner Eigenart, etwas von dem, wodurch es verwundet und peinigt, oder von dem, wodurch es zu neuem, besserem Sein erhebt. Und nicht ein Überzeugtsein von der Freiheit des Willens ist erforderlich, damit der Wollende und Handelnde im Stande sei, eine sittliche Verpflichtung anzuerkennen. Es genügt die Thatsache, dass sein Wesen veränderlich und beeinflussbar ist, beeinflussbar speziell auch durch sittliche Normen, Verpflichtungen, Beurteilungen.

Wie aber, wenn der Handelnde von einer Verpflichtung nichts wissen will? Auch dann würde, wie mir scheint, in der Hauptsache nichts geändert. Determinismus und Indeterminismus sind in diesem Fall ganz und gar in der gleichen Verdammnis. Die Sache liegt nicht so, als ob eine Gemeinschaft zweifelsohne berechtigt wäre, einem widerstrebenden Individuum bei dessen freien Handlungen ihren Willen aufzuzwingen, und als ob diese Berechtigung erst dann bestreitbar würde, wenn gesetzmässig notwendige Handlungen in Frage kämen, oder wenn die deterministische Anschauungsweise sich als wahr erwiese.

Das Problem ist vielmehr, ob überhaupt eine Gemeinschaft einem Individuum gegen dessen Willen (ganz abgesehen davon, ob seine Handlungen deterministisch oder indeterministisch zu erklären sind) gewisse Normen, Verpflichtungen, Wertbestimmungen etc. aufzwingen darf. Die extremen Individualisten leugnen es und behaupten, der Einzelne habe das Recht, mit Rücksicht allein auf seine Persönlichkeit, auf ihre Entwicklung und ihre Bedürfnisse, sein Thun und Lassen einzurichten. Die grösseren oder kleineren Gemeinschaften, wie Familie, Kaste, Kommune, Staat, Volk etc., haben sich nie an die Ansichten dieser Sonderlinge gekehrt, und das mit vollem Recht. Sie versuchen auch nicht erst lange, solche moralische Solipsisten mit Gründen zu widerlegen, sondern bringen einfach ihre Erziehungs- und Machtmittel zur Geltung, um sie praktisch unschädlich zu machen. Auch danach fragen sie nicht, ob die widerstrebenden Individuen deterministisch oder indeterministisch denken. Die Gemeinschaften sind um der Individuen willen da. Für diese sind sie unentbehrlich, und daraus ergiebt sich ihre Daseinsberechtigung; zugleich aber auch ihr Recht, von den Individuen eine gewisse Fügsamkeit zu ver-

langen. Wertbestimmungen, Normen, Verpflichtungen dürfen und müssen aufgestellt werden, um bei dem Einzelnen das Wollen und Handeln durchzusetzen, welches dem Bestand und der günstigen Entwicklung der Gemeinschaft förderlich und notwendig ist. Ob der Einzelne dem Determinismus oder Indeterminismus huldigt, welche von diesen beiden Weltanschauungen die richtige ist, ob also im Einzelfall statt der vollbrachten Handlung auch eine andere hätte geschehn können oder nicht: das ist für die vorliegende Frage ohne jede Bedeutung. Die dem Gemeinschaftsgeist entstammenden Wertbestimmungen, Normen, Verpflichtungen haben in jedem der beiden Fälle die entschiedene Tendenz, dem Einzelnen den Willen der Gemeinschaft aufzuzwingen.

Und zwar wirken sie in doppelter Weise. Einmal durch ihr blosses Dasein. Ihnen wohnt eine grosse suggestive Kraft inne, der sich auch die nicht ganz und nicht dauernd entziehn können, welche einen prinzipiell ablehnenden Standpunkt einnehmen. Schon die Thatsache allein, dass Sitten und Gesetze bestimmte Ansprüche erheben, dass gewisse Verpflichtungen sich geltend machen, dass an Thun und Lassen, an Wollen und Vollbringen ein moralischer Wertmassstab angelegt wird: dies allein schon ist im stande, auch denjenigen, welcher theoretisch von Verpflichtungen etc. nichts wissen will, in seiner freien Beweglichkeit zu beschränken. Er mag prinzipiell ein noch so ausgesprochener Individualist sein: in diesem oder jenem Einzelfall wird er sich doch dem Willen der Gemeinschaft beugen. Trotz alles Widerspruchs, trotz aller Selbständigkeit ist er bis zu einem gewissen Grade von dem Gemeinschaftsgeist imprägniert; denn er ist in dem Fluidum aufgewachsen, welches von diesem ausgeht. Und mag der Einzelne sich auch zeitweise stark emancipieren und in Allem seine eignen Wege gehn wollen: er ist wandelbar, der Gemeinschaftsgeist dagegen dauernd und nur im Verlauf längerer Perioden Veränderungen unterworfen. Stabiles aber wirkt stabilisierend; Wiederholung erzeugt Gewohnheit, Gewohnheit Überzeugung; Beispiel und Vorbild rufen Nachahmung und Nacheiferung hervor: man sieht an Andern die Wirkungen der Kraft des Gemeinschaftsgeistes und wird unmerklich selbst von ihr ergriffen. So wirken die Lebensformen der Gemeinschaft, die von ihr festgestellten Wertbestimmungen, Normen und

Verpflichtungen schon durch ihr blosses Dasein erziehend und umgestaltend auf den Einzelnen ein.

Dazu kommt ein Zweites. Die Gemeinschaft befiehlt nicht nur, sie hat auch Machtmittel, um ihren Befehl durchzusetzen; sie stellt nicht nur Normen auf, sondern hat auch die Kraft, diesen Normen Geltung zu verschaffen. Sie kann strafen und belohnen, verurteilen und anerkennen, aus ihrem Kreise ausstossen und mit Ehren krönen. Mancher glaubte eigenwillig dieser Mittel spotten und seine Wege gehn zu können: aber sobald er ihre Macht am eigenen Leib erfuhr, erlag er ihr und that Busse. Es ist leicht den Starkgeist spielen, solange man mit der Gemeinschaft in keinen aktuellen Konflikt kommt; da glaubt man an die Möglichkeit siegreichen Widerstandes, einer ganzen Welt ist man bereit Trotz zu bieten. Aber ist der Konflikt wirklich da, wendet sich die Gemeinschaft, der man angehört, mit Scham und Entrüstung ab, oder sucht durch Strafe und Gewalt den Widerstand zu brechen: wie oft wird dann aus dem erhofften Sieg eine gründliche Niederlage. Die Gemeinschaft setzt ihren Willen durch, und nicht nur das: der früher so Widerspenstige ist zu mürbe und zu gebrochen, als dass er noch länger die Rechtmässigkeit ihrer Verpflichtungen anzuzweifeln wagte.

Dass der Gemeinschaftsgeist Wertbestimmungen, Normen und Verpflichtungen aus sich hervorbringt, dass er Anerkennung und Verurteilung, Belohnung und Bestrafung eintreten lässt, ist also nicht nur erlaubt, es ist durchaus notwendig, soll anders die Gemeinschaft bestehn. Denn gerade jene Äusserungen des Gemeinschaftsgeistes sind die wichtigsten Faktoren, wenn es sich darum handelt, den Willen eines grössern organischen Ganzen auch dem widerstrebendem Individuum aufzudrängen. Ihnen ist eine grosse erziehliche Kraft eigen, sie wissen zu unterwerfen und das Unterworfene festzuhalten. Die Gemeinschaft ist zwar des Einzelnen wegen da, aber sie ist nicht etwas, das der Einzelne nach Belieben annehmen oder verwerfen könnte. Allein in ihr und durch sie wird er wahrhaft zum Menschen. Indem sie durch Gesetze bindet und feste Lebensformen schafft, macht sie das Nebeneinanderbestehn von Persönlichkeiten möglich. Erst formt sie das Handeln, dann das Wollen: durch Legalität führt sie zur Moralität. Und schliesslich erwächst aus der heteronomen Moral als schönste Frucht die moralische Autonomie. So haben die

Verpflichtungen und Normen der Gemeinschaft ihre höchste Bestimmung erst dann erreicht, wenn sie sich beim Einzelnen überflüssig gemacht und ihn so erzogen haben, dass er in sich selbst, in seiner Moralität, das Gesetz seines Handelns findet. Aber anderseits: zu dieser Höhe kann der Einzelne nicht gelangen, wenn er nicht durch die Schule der Gemeinschaftsverpflichtung gegangen ist. Und darum darf und muss die Gemeinschaft ihn binden (auch wenn er ihr das Recht dazu bestreitet), weil er nur auf diesem Wege wahrhaft frei (sittlich frei) werden kann.

Ob der Handelnde sich zum Determinismus oder Indeterminismus bekennt und welche der beiden Anschauungsweisen die richtige ist: das macht, wie man sieht, für unsere Frage gar nichts aus. Gewiss, die von der Gemeinschaft verurteilte That musste in dem Augenblick, eigenwillig und widerspenstig gegen jede Verpflichtung wie der Handelnde einmal war, mit Notwendigkeit geschehn. Trotzdem erhob der Gemeinschaftsgeist mit Recht seine Stimme, warnte, machte seine Normen geltend, sprach von Pflichten und künftiger Schuld, drohte mit Strafe und Unglimpf. Er wurde nicht gehört, konnte nicht gehört werden. Trotzdem aber wird die Gemeinschaft nach der That sowohl berechtigt als verpflichtet sein, den Übelthäter zu strafen, ihn Schuld und Verachtung in vollem Masse fühlen zu lassen. Denn gerade dies ist eines der wirksamsten Mittel, seinen Sinn zu ändern, ihn Wesen und Bedeutung der Gemeinschaft verstehn zu lehren und ihrem Geist zu unterwerfen. Auch hier also muss auf Grund der Thatsache, dass der Widerspenstige zu einer Gattung von Wesen gehört, welche veränderlich und durch Normen, Ideale, Verpflichtungen beeinflussbar sind, der Gemeinschaft das Recht zugesprochen werden, ihm ihren Willen in geeigneter Form kundzugeben und aufzuzwingen.

Und der Handelnde selbst? Er wird sich natürlich nach Kräften wehren und der Gemeinschaft dies Recht theoretisch und praktisch streitig machen. Er wird in ihr seinen Feind sehen (wenn auch sehr mit Unrecht!); aber er wird zugeben müssen, dass sie ein loyaler Feind ist. Sie hat nicht hinterrücks gehandelt, sondern ihm von vornherein klaren Wein darüber eingeschenkt, wie sie ihn behandeln werde, sollte sein Wesen derart sein, dass er dem von ihr als Gut Erkannten widerstrebe. Es ist also ein ehrlicher Kampf gewesen (wenigstens von ihrer Seite!), und er kann sich nicht beklagen, wenn ihn das Angedrohte trifft. Er

hat es gewollt, sein Wesen hat sich dafür entschieden, nun muss er den bittern Trank auskosten. Dächte er daran, sich hinter indeterministischen Ansichten zu verschanzen, so wäre das ebenso lächerlich, als hätte ein im Zweikampf besiegter homerischer Held seinem Gegner das Recht, ihn zu töten, mit dem Einwurf bestreiten wollen, seine Niederlage sei eine notwendige, unvermeidliche gewesen. Freilich hat der Eigenwillige nicht anders können, als sich gegen die Gemeinschaft entscheiden. Aber was ihn trieb, waren nicht äussere Umstände, sondern allein sein Wesen. Und mit vollem Recht reagiert die Gemeinschaft auf die schlechte That mit der Tendenz, diese seine Individualität derart umzuwandeln, dass sie sich künftighin der von dem grössern Ganzen ihr auferlegten Norm und Verpflichtung unterwirft.

Das Resultat der Seiten 221—237 lässt sich dahin zusammenfassen, dass der Determinismus die sittlichen Normen und Verpflichtungen in ihrem ganzen Umfang anerkennen und zu ihrem Recht kommen lassen kann. Als die conditio sine qua non dieser Faktoren fanden wir nicht ein fabelhaftes, unbegreifliches und undenkbares Vermögen grundloser freier Willkür, sondern allein die Bildungsfähigkeit menschlicher Charaktere, ihre Beeinflussbarkeit durch eben jene Faktoren. Zugleich ist im Verlauf der letzten Ausführungen auch die S. 221 aufgestellte These als richtig erwiesen, dass, sobald der Determinismus den Begriff der Verpflichtung seinem wahren Wesen nach zu rechtfertigen, zu erklären und in seine Anschauungsweise aufzunehmen vermag, auch die übrigen sittlichen Phänomene wie Verantwortung, Schuld, Reue, Gewissen ihm keine Schwierigkeiten mehr bereiten. Um diese letzte Behauptung über allen Zweifel zu erheben, will ich die fraglichen Erscheinungen in aller Kürze der Reihe nach besprechen.

Zunächst Verantwortung und Schuld, zwei Begriffe, die wechselseitig aufeinander hinweisen. Auch hier gehe ich vom Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens aus, soweit er sittlich indifferente Handlungen und Verhältnisse betrifft.

Was wollen die Ausdrücke Verantwortung, Verantwortlichkeit besagen? Ich meine: nicht mehr, als dass der verantwortlich Gemachte für eine Handlung oder einen Vorgang einzutreten, für ihre Folgen aufzukommen hat. Um diesen Thatbestand zu ermöglichen, ist nur nötig, dass eine Verpflichtung irgend welcher Art vorliegt, dass der Handelnde sie kennt oder wenigstens kennen

könnte und müsste, sowie dass er die wahrscheinlichen Folgen seines Thuns und Lassens im fraglichen Fall vorauszusehen vermag. Z. B. ein Richtweg führt über eine Wiese, deren Betreten untersagt ist; ein Bekannter des Besitzers fordert mich auf, den Weg zu benutzen, und erklärt, die Verantwortung dafür tragen zu wollen. Oder ein befreundeter Bankier muntert mich zum Kauf nicht ganz sicherer Papiere auf und fügt beruhigend hinzu: „auf meine Verantwortung hin!" In beiden Fällen liegt eine freiwillige Verpflichtung vor, die wahrscheinlichen Folgen der Handlung werden vorausgesehn. Die Verantwortung übernehmen heisst: für allen etwa herbeigeführten Schaden einstehn. Ob die entscheidende Handlung mit Notwendigkeit erfolgte oder nicht, ist ganz gleichgültig. Nach dem Ursprung der Handlung wird durchaus nicht gefragt. Nur ihre Folgen kommen in Betracht, für sie muss man haften, hinsichtlich ihrer ist man verpflichtet, Rede und Antwort zu stehn. Der verantwortliche Redakteur einer Zeitung mag Determinist oder Indeterminist sein: die Verantwortlichkeit bleibt ganz dieselbe. Er kennt das Strafgesetz, weiss was ihn bei einer Übertretung erwartet. Dass sein Thun und das der Mitarbeiter streng gesetzmässig erfolgt, ändert an dem Grad seiner Verantwortung nichts. Er hätte den Posten nicht zu übernehmen brauchen; hat er es aber einmal gethan, so muss er auch die Konsequenzen daraus ziehn und den Inhalt der Zeitung vertreten.

Auch auf dem eigentlich moralischen Gebiet ist es nicht anders. Sobald auf Grund ethischer Wertbestimmungen und Normen irgend eine Verpflichtung für mich vorliegt, deren ich mir bewusst bin oder der objektiven Sachlage nach bewusst sein könnte und müsste: alsbald bin ich für ihre Erfüllung verantwortlich. Ich habe für den gesamten Schaden einzustehn, der sich aus meiner Nachlässigkeit eventuell ergiebt. Wenn ich auch mit Notwendigkeit meine Pflicht versäume: ich werde dadurch nicht entschuldbar. Denn ich kannte die Verpflichtung, kannte meine Verantwortlichkeit und war mir über die voraussichtlichen Folgen der Handlung klar. Mit Recht bringt meine Pflichtvergessenheit mir Tadel und Schaden ein, denn ich that was ich nicht verantworten konnte. Gewiss musste ich es thun, wie mein Wesen und die Umstände gerade waren. Aber nichtsdestoweniger ist die Handlung meine Handlung, und der ganze Schaden die

Folge der Schlechtigkeit oder Minderwertigkeit meines Wesens. Und eben darum fühle ich mich für ihn verantwortlich und suche ihn wieder gut zu machen, soweit es in meinen Kräften steht. Tadel und Schaden (als mögliche und als wirkliche) sind zugleich wichtige Erziehungsmittel, um der Stimme der Pflicht in mir Geltung zu verschaffen. Nicht die Möglichkeit, dass ich auch anders hätte handeln können, ist nötig, um das Gefühl der Verantwortlichkeit zu erklären, sondern allein das mir bewusste Vorhandensein einer Verpflichtung und Einsicht in die wahrscheinlichen Folgen meines Thuns.

Dasselbe gilt von Schuld und Schuldbewusstsein, den Komplementärerscheinungen des Verantwortlich-Seins und Verantwortlich-Machens. Wo eine Verpflichtung vorlag und einer Verantwortung nicht genüge gethan wurde, da rechnen die Geschädigten oder die unparteiischen Zuschauer einem das als Schuld an, und man selbst leidet unter dem Schuldbewusstsein. Dies Bewusstsein ist durchaus vereinbar mit der klaren Einsicht, dass man nicht anders handeln konnte. Ich fühle mich schuldig, weil eben mein Wesen in dem Augenblick der Handlung so schlecht war, dass das Schlechte geschehn musste.

Was zunächst den gewöhnlichen Sprachgebrauch betrifft, so stellt er Schuld oft mit Ursache und Bedingung gleich. Ein toller Hund ist Schuld an dem Tod eines Menschen, Lockerung von Schienen verschuldet ein Eisenbahnunglück. Kein Mensch denkt selbstverständlich bei solchen Redewendungen an Willensfreiheit und Indeterminismus. Ja, manchmal wird man das Wort Schuld überhaupt nur dann anwenden, wenn die fragliche Handlung sich mit Notwendigkeit aus meinem Wesen ergab. Auf glattem Fussboden gleite ich aus und zerbreche Porzellan, oder es entfällt meinen Händen, weil ich angestossen werde. Es liegt keine force majeure vor, und doch werde ich geneigt sein, die Schuld von mir ab und den Umständen zuzuschieben. Ursache des Verlustes war eben nicht eigentlich ich (vielen Andern würde es gerade so gegangen sein), sondern nur die unglückliche Verkettung äusserer Vorgänge. Ganz anders dagegen, wenn ich an habitueller Ungeschicklichkeit leide. Da steht jede Äusserung desselben, jedes ungewollte Zerbrechen, Zerreissen, Zerstossen, Zerschlagen (als Wirkung) mit meinem Wesen (als eigentlicher Ursache) in innigster gesetzmässiger Verbindung. Da kann nicht mehr die Tücke des „Zufalls"

zur Entschuldigung angeführt werden: mein innerer Schatz von Tölpelhaftigkeit ist die Quelle, aus der Alles fliesst. Und darum bin ich schuldig, — nicht weil ich anders gekonnt hätte, sondern gerade weil ich nicht anders hätte handeln können, weil mein Thun meinem innersten Wesen entsprang und darum mir, nicht den äussern Umständen, als Schuld zugerechnet werden muss. Der Einzelne mag sich dann mit der Thatsache seiner Ungeschicklichkeit abfinden, wie er will. Dieser wird sie bekämpfen, vielleicht mit allmählichem Erfolg, jener wird verzweifelnd resignieren und, um sich nicht jedesmal von neuem zu ärgern, von vornherein eine erhebliche Summe in sein Jahresbudget einstellen, dem Moloch seiner ungewollten Zerstörungssucht zu Ehren. Beide aber werden zugeben müssen, dass sie allein die Schuldigen sind, eben deshalb, weil sie ihre Glieder nicht zu beherrschen vermögen. Da haben wir also einen Fall, wo auch der gemeine Menschenverstand nur dann von Schuld spricht, wenn er einen notwendigen gesetzmässigen Zusammenhang zwischen der einzelnen Handlung und dem Charakter des Menschen wahrzunehmen glaubt.

Doch vielleicht wird Mancher das Alles für sittlich indifferente Handlungen zugeben, zugleich aber behaupten, dass auf dem Gebiet der Moral eine ganz neue Ordnung der Dinge beginne, nach welcher von Schuld und Zurechnung nur dann die Rede sein könne, wenn der Mensch im fraglichen Fall auch anders hätte handeln können. Dass Letzteres die Überzeugung aller Indeterministen ist, gebe ich ohne Weiteres zu. Doch leugne ich, dass der Schuldbegriff an sich (objektiv, seinem Wesen nach betrachtet) irgend eine notwendige Beziehung auf Willensfreiheit enthält. Gewiss scheint es den Gegnern denknotwendig, da, wo sie von Schuld sprechen, die Möglichkeit anzunehmen, dass auch anders hätte gehandelt werden können. Schuldbewusstsein und Notwendigkeit der Handlung zusammenzudenken, ist ihnen eine Unmöglichkeit; es liegt für sie ein begrifflicher Widerspruch darin, über den sie nicht hinwegkommen.

Aber man weiss ja, was von solchen angeblichen Denknotwendigkeiten, Denkunmöglichkeiten und Widersprüchen zu halten ist. In sehr vielen Fällen sind sie für Verschiedene verschieden und beweisen deshalb gar nichts. Ihre Quelle ist nicht der kalte Intellekt mit seinen scharfen logischen Erwägungen, sondern das warm empfindende Herz mit seinem Lieben und Hassen, seinem Hoffen und Wünschen,

seinem Fühlen und Wollen. Vorurteile sind es, welche in Schuldgefühl und Determinismus unvereinbare Gegensätze sehen lassen, Vorurteile, die von den Zeiten der frühesten Jugend her in den Menschen sich eingenistet haben. Wie oft ist ihnen von (indeterministisch oder überhaupt nicht denkenden) Eltern und Lehrern bei Strafe und Tadel gesagt: ihr hättet anders handeln können, darum trifft euch Tadel und Strafe. So hat sich eine ganz feste Urteilsgewohnheit gebildet, die mit der Zeit zu einem unausrottbaren Vorurteil geworden ist; dem damit Behafteten erscheint es aber nicht als solches, sondern als Denknotwendigkeit, als Spruch der lauteren, unparteiischen Vernunft.

In Wirklichkeit liegt die Sache auf sittlichem Gebiet nicht anders als auf aussersittlichem. Damit man von Schuld sprechen, damit Schuldbewusstsein sich einstellen könne, ist nur dreierlei nötig: 1. eine Verpflichtung irgend welcher Art muss vorliegen; 2. ich muss ihr Vorhandensein sowie die wahrscheinlichen Folgen eines Verstosses gegen dieselbe kennen, oder es muss wenigstens, nach Lage der Umstände, diese Kenntnis im Bereich der Möglichkeit liegen; 3. ich selbst muss es sein, der die Verpflichtung nicht erfüllt, es darf also nicht durch force majeure die Ausführung meines guten Willens verhindert werden. Genüge ich einer Verpflichtung nicht, obwohl ich mir der Tragweite meines Thuns bewusst bin, so rechnet man mir diese That mit Recht als Schuld an, wenn sie auch als Erzeugnis meines Wesens unter den betreffenden Umständen gar nicht anders ausfallen konnte. Das ist gerade das Tadelns- und Strafenswerte, dass mein Wesen so schlecht war. Ein Anderer würde die Verpflichtung erfüllt haben; ich zog es vor, die Nebenmenschen zu schädigen. Für diesen Schaden bin ich verantwortlich, denn er wäre nicht entstanden, hätte nicht gerade ich mich in der betreffenden Situation befunden. Auch das war zwar notwendig. Aber in jenem Augenblick war ich nicht ein blosser Durchgangspunkt, sondern nach den Gesetzen meines Innern entschloss ich mich (auf äussere Anregungen hin) selbstthätig zu einer Handlung, welche die Rechte meiner Nächsten kürzte. Ich war der Ausgangspunkt für schädliche Wirkungen: das wird mir als Schuld angerechnet, und das empfinde ich selbst als meine Schuld. Dies Schuldgefühl wiederum hat die Tendenz, mein Wesen so zu verändern, dass

es ihm in künftigen ähnlichen Fällen naturgemäss ist, sich im Sinn der Verpflichtung zu bestimmen.

Schuld und Determinismus sind also an sich sehr wohl mit einander vereinbar. Ja, man muss noch weiter gehn und sagen: je inniger eine schlechte Handlung mit dem innersten Kern unseres Wesens gesetzmässig zusammenhängt, desto grösser ist unser Schuldbewusstsein, in desto höherem Masse muss die Handlung angerechnet werden. Übereilungen, unüberlegte Entschlüsse und Verbrechen des Augenblicks können zwar äusserst folgenschwer sein, aber sie brauchen nicht von innerer Schlechtigkeit zu zeugen, sie entstammen nicht der Gesetzmässigkeit unseres bleibenden Charakters, sondern nur der augenblicklichen Konstellation unseres Wesens (die natürlich auch ihrerseits wieder eine notwendige ist). Lieblingssünden dagegen, Temperamentsfehler, perverse Triebe und andere dauernde Tendenzen: sie enthüllen direkt die Schlechtigkeit unseres Innern, die Minderwertigkeit unserer Individualkraft und ihrer besonderen Entwicklungs- und Reaktionsgesetze, auf sie sollte sich deshalb auch stets in erster Linie Schuldzurechnung und Schuldbewusstsein beziehn.

Eine Frage liegt nahe: warum entwickeln sich nicht aus dem Bewusstsein unserer Dummheit oder Hässlichkeit Schuldgefühle? Beide deuten doch auch auf eine gewisse Minderwertigkeit unserer Individualkraft hin! Die Antwort ist nach den früheren Erörterungen leicht zu geben. Von Schuld (in dem hier allein in Betracht kommenden Sinn) kann nur da die Rede sein, wo eine Verpflichtung vorliegt. Letztere ist aber nur da möglich, wo es sich um Verhältnisse handelt, deren Änderung in menschlicher Macht steht. Einen Dummen in einen Klugen zu verwandeln, oder ein hässliches Gesicht in ein schönes: diese Kunst ist leider noch nicht erfunden. Kenntnisse kann man beibringen, den Intellekt entwickeln und bilden, aber nicht eine ganze Auffassungs- und Reaktionsweise von Grund aus verändern. Erfahrungsmässig giebt es keine Wiedergeburt des Verstandes, wohl aber eine solche des Willens.

Hinweisen will ich auch noch darauf, dass man gerade heutzutage oft sagen hört, diese oder jene Gemeinschaft sei verantwortlich für gewisse Vergehen ihrer Mitglieder, ihr falle, wenn nicht die ganze, so doch ein grosser Teil der Schuld zu. Da spricht man von Verantwortlichkeit und Schuld, ohne an Willens-

freiheit auch nur im entferntesten zu denken. Was man sagen will, ist nur das: gewisse Krankheitserscheinungen sind nicht individueller, sondern socialer Art. Man muss ihren Grund nicht in dem Wesen dieser oder jener einzelnen Menschen suchen, bei denen sie sich gerade äussern. Vielmehr würde so ziemlich jedes Mitglied der betreffenden Gemeinschaft, das unter ähnlichen Bedingungen aufwächst wie jene Einzelnen, dieselben Krankheitserscheinungen zeigen. Es ist deshalb ungerecht und hat wenig Sinn, sich in solchen Fällen auf Normen und Verpflichtungen für die Einzelnen zu beschränken, in deren Wesen doch die eigentliche Wurzel des Übels gar nicht zu suchen ist. Man muss vielmehr danach streben, diese Wurzel selbst zu finden und auszurotten. Und das ist nur dann möglich, wenn die Seinsbedingungen und Lebensformen der Gemeinschaft geändert werden. Soweit darauf überhaupt mit bewusster Absichtlichkeit hingearbeitet werden kann, geschieht es dadurch, dass neue Ideale und Werte geprägt werden, auf Grund ihrer neue Normen und Verpflichtungen, deren Anerkennung sich weiter und weiter verbreitet und infolge deren viele einzelne Personen (als Mitglieder und eventuell Wortführer der Gemeinschaft) sich mitverantwortlich und mitschuldig fühlen für Vergehen oder Verbrechen, die ein ganz Fremder (aber auch ein Sohn der gemeinsamen Mutter!) verübt hat. Es setzen also Verantwortlichkeit und Schuld auch hier nicht Willensfreiheit, sondern nur das Dasein irgend einer Verpflichtung voraus; und auch hier tendieren sie dahin, das verbesserungsbedürftige Sein umzuwandeln im Sinn eines besseren Soll.[1])

Die Gefühle der Verantwortlichkeit und Schuld können vorhanden sein, ohne dass sich Selbstverachtung oder auch nur Antipathie gegen und Reue über die begangene schlechte That einmischten. Man erkennt dann wohl theoretisch an, dass die übliche Moral oder eine früher übernommene freiwillige Verpflichtung ein anderes Handeln erfordert hätten. Aber man emancipiert sich auch nach der That noch von den betreffenden Wertbestimmungen, oder lässt sie wenigstens in praxi auf seinen Gemütszustand keinen Einfluss gewinnen und kommt so, obwohl man die Schuld zugiebt, doch nicht dazu, sich selbst zu ver-

[1]) Ein verwandter Gedankengang bei FRIEDR. WILH. FOERSTER: Willensfreiheit und sittliche Verantwortlichkeit. 1898. S. 52/3.

urteilen. Derartige Erscheinungen sind häufig. Ihre Ursache ist nicht etwa in deterministischen Anschauungen zu suchen, sondern in Leichtsinn, Oberflächlichkeit, Flatterhaftigkeit und ähnlichen Charaktereigenschaften. Der Determinist als solcher kann Scham, Reue, Gewissensbisse so gut empfinden wie irgend ein Indeterminist.

Auch hier gehe ich vom aussersittlichen Gebiet aus, wo man zwar nicht von Gewissensbissen, wohl aber häufig von Scham und Reue sprechen hört. „Man" schämt sich seiner Dummheit, seiner Hässlichkeit, seines ungewandten Wesens, einer thörichten Antwort, eines schlechtsitzenden Rockes, einer unmodernen Kravatte, aber auch der Dummheit seiner Kinder, eines verkommenen Verwandten, der Zugehörigkeit zu einem verachteten Stand, oder sogar seiner Sprache, seines Volkes. Man bereut, ein verlustreiches Geschäft abgeschlossen, eine gute Stelle angenommen zu haben, wo sich bald darauf eine bessere bot, sich für einen Lebensberuf entschieden zu haben, in dem man sich nicht wohl fühlt. Umgekehrt: man ist stolz und rechnet es sich eventuell sogar als Verdienst an, dass man klug, reich, gewandt, adlig, hoffähig, modern gekleidet ist, dass man zu einer alten Familie, zu einem angesehenen Volk gehört, dass man Steigen und Fallen der Kurse vorherzuahnen versteht etc.

In allen diesen Fällen spielt Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Willensfreiheit nicht die geringste Rolle. Meistens handelt es sich sogar um Verhältnisse, in denen unser Wille, wäre er auch frei im extremsten indeterministischen Sinn, gänzlich machtlos sein würde. Und doch schämt man sich, ist stolz oder bereut! Einen Nationalheros ehrt man durch Denkmäler wegen seiner Verdienste: nicht weil er seine Grossthaten vermöge seiner Willensfreiheit auch hätte unterlassen oder gar seinem Volk schaden können, sondern weil man in ihm die Ursache von Veränderungen erblickt, welche das Volksleben bereichert und erhöht haben. Je klarer man den innigen, gesetzmässigen Zusammenhang erkennt zwischen seiner Persönlichkeit und den segensreichen Wirkungen, welche von ihm ausgehn, desto mehr wird man geneigt sein, das Verdienst des Helden zu erheben.

Auf moralischem Gebiet ändert sich die Sachlage nicht. Auch hier bedarf es der Annahme eines freien Willens zur Erklärung der betreffenden Phänomene an und für sich in keiner

Weise. Gewiss sind Viele der entgegengesetzten Ansicht. Aber was sie dazu bringt, ist nicht die Gewalt der Thatsachen, kein logischer Zwang, kein Widerspruch in den Begriffen, sondern allein die Macht der Vorurteile und individuelle Bedürfnisse.

Mögen wir noch so sehr davon überzeugt sein, dass all unser Thun mit Notwendigkeit und gesetzmässig vor sich geht, könnten wir sogar im Einzelfall die sämtlichen Bedingungen einer Handlung übersehn und aufzählen: es bliebe doch die gähnende Kluft zwischen dem erstrebten Ideal und dem von uns Erreichten, zwischen Norm und Wirklichkeit, zwischen Verpflichtung und ihrer mangelhaften Durchführung. Kommt diese Kluft uns zum Bewusstsein, dann entwickeln sich Scham, Reue, Gewissensbisse, die sich bis zur Selbstverachtung und zum Selbsthass steigern können. Man verachtet und hasst sich, nicht als ob man sich selbst so gemacht hätte wie man ist, sondern weil man nicht anders sein kann. Weil mein Wesen mich zum Bösen drängt, darum ist es mir zur Qual. Alle diese Gefühle sind also beim Deterministen durchaus nicht erheuchelt, nehmen auch nicht etwa bei ihm eine vom Gewöhnlichen abweichende Form an; sie haben vielmehr volle innere Wahrheit und sind ihrem Charakter, ihrer Stärke und der von ihnen ausstrahlenden Pein nach ganz dieselben wie die des Indeterministen.

Höchstens könnte man sagen, der Gegenstand, auf den sie sich richten, sei bei uns Deterministen bis zu einem gewissen Grade ein anderer: nicht so sehr die einzelne That, als vielmehr das Ganze unseres Charakters, dem sie entstammt, aus dem sie sich gesetzmässig entwickelt. Der Indeterminist bereut, dass er in diesem konkreten Fall schlecht gehandelt hat, und ist fest davon überzeugt, dass er bei der nächsten ähnlichen Gelegenheit sich ohne Weiteres für das Gute entscheiden kann. Der Determinist dagegen fühlt Scham und Reue deshalb, weil sein ganzes Wesen so schlecht ist, dass es mit Notwendigkeit in diesem Einzelfall das Böse thun musste. Er verachtet sich wegen der schlechten Triebe, die einen Grundzug seines Wesens bilden, um derenwillen er dauernd hinter einer Norm, hinter einem Ideal zurückbleibt. Ein Grund zur Selbstverachtung ist aber auch die Thatsache, dass diese Triebe im Einzelfall durchdringen konnten, weil sein Charakter nicht Willensstärke genug besass, um das als schlecht Erkannte zu unterdrücken, oder nicht Klugheit genug, um die vor-

handenen guten Triebe gegen die schlechten auszuspielen und so der letzteren Macht zu schwächen. Überall geht der Determinist von der einzelnen Handlung auf den Kern seines Wesens als die eigentliche Quelle zurück. Damit ist zugleich die Erkenntnis verbunden, dass die einzelnen Handlungen sich nicht eher bessern werden, als bis mit dem ganzen Wesen eine Wandlung vor sich gegangen ist. Und indem zu Reue, Scham, Gewissensbissen diese Erkenntnis hinzutritt, vereinen sich intellektuelle und emotionale Elemente zu gemeinsamer Thätigkeit, welche die Tendenz hat, den Kern seines Innern umzugestalten; oft verläuft sie resultatlos, oft aber auch erreicht sie das Ziel, sei es in jahrelangem heissem Kampf nach häufigem Unterliegen, sei es plötzlich auf dem Wege einer „Wiedergeburt“.

Es ist dem Determinismus oft vorgeworfen, die Erscheinungen der Reue, Scham, Gewissensbisse müssten für ihn allen Sinn und alle Bedeutung verlieren, da sein Thun ja doch einmal notwendig sei. Weit gefehlt! Der Determinist ist kein Fatalist! Begangene Sünden zwar werden durch Reue und Selbstverachtung nicht rückgängig gemacht: aber das gilt auch für den Anhänger der Willensfreiheit. Zukünftige Sünden jedoch können durch lebhafte Reue und brennende Scham verhütet werden. Und das ist die Rechtfertigung dieser Phänomene, das ist ihr tiefster Sinn. Allerdings, könnten sie das Wesen des Menschen nicht umgestalten helfen, so wären sie für den Deterministen zwar nicht unerklärbar (psychologisch möglich und begreiflich blieben sie auch dann noch als Bewusstsein des Abstandes vom Ideal), wohl aber moralisch unfruchtbar und darum ohne rechte Bedeutung. Man könnte sie als eine unnötige Qual ansehn, von der man sich vernünftiger Weise mit Gewalt befrein müsste, da sie ja doch unvermögend wären, Leben und Handeln zu beeinflussen.

Aber so liegt die Sache nicht! Reue und Scham sind von Einfluss auf Wollen und Thun, sie vermögen das Wesen des Menschen und damit auch sein Leben umzugestalten. Wann wird ihr Einfluss grösser sein, bei deterministischer oder indeterministischer Anschauungsweise?

Es ist selbstverständlich, dass hier Alles auf die einzelne Individualität ankommt, ob der Mensch oberflächlich, leichtlebig, dem Augenblick hingegeben oder ernst und tief ist, ob er Scham und Reue flieht oder sie auf sich wirken lässt, ob trotz der etwa herrschen-

den schlechten Triebe doch eine gute Unterströmung vorhanden ist, deren Macht durch Selbstverachtung und Gewissensbisse so verstärkt werden kann, dass sie auch das Schlechte fortspült. Doch wird man immerhin sagen dürfen, dass, ceteris paribus, die deterministische Weltanschauung dahin tendiert, den Scham- und Reuegefühlen einen Kraft- und Intensitätszuwachs zu verleihen, während umgekehrt der Glaube an Willensfreiheit dieselben zu schwächen geeignet ist.

Der Indeterminist will nichts von Gesetzmässigkeit und Bedingtheit seiner einzelnen Handlungen wissen. Nach einer schlechten That liegt also für ihn der Trost nahe: das nächste Mal machst du es besser. Und in diesem Bessermachen sieht er keine Schwierigkeit, da die schlechte That sich ja nicht mit Notwendigkeit aus seinem Wesen ergab, sondern auch hätte unterbleiben können, wenn — nun ja, wenn er eben nur gewollt hätte in der grundlosen Willkür seines Wählens. Die Reue über das Vergangene wird hier also leichter beschwichtigt werden können durch den Hinblick auf die Zukunft und die von ihr nicht nur erhoffte, sondern sicher erwartete Besserung. Für den Indeterministen heisst es: einmal ist keinmal, denn die erste schlechte Handlung macht die zweite nicht wahrscheinlicher, als sie gewesen wäre, wenn er sich das erste Mal auf die Seite des Guten geschlagen hätte. So kommen Reue und Scham nicht voll zur Geltung, sie werden abgeschwächt durch Vorspiegelungen künftiger Dinge. Man begeistert sich an dem, was man Alles thun will, statt das gehörig zu würdigen, was man gethan hat, und daraus Schlüsse auf seinen Charakter zu ziehn. Und das Resultat? Es spricht wohl meistens nicht für den Indeterminismus. Es zeigt, dass mit guten Vorsätzen der Weg zur Hölle gepflastert ist, dass einmaliges Thun des Schlechten sich nie als bedeutungslos erweist. Im Gegenteil, oftmals trägt zehn- und hundertfache Wiederholung nicht so viel zum Verderbnis des Charakters bei als gerade das erste Mal.

Für den Deterministen dagegen hat jede Einzelthat eine viel grössere Bedeutung, weil sie sich einmal mit Notwendigkeit aus seinem Wesen ergiebt, und weil sie zweitens auch ihrerseits wieder dazu beiträgt, künftighin Entscheidungen und Handlungen in ihrem Sinn vorzubereiten. So gewinnt jeder Einzelfall eine Wichtigkeit, welche weit über die gerade vorliegenden Verhält-

nisse hinausreicht. Er ist einerseits ein Symptom: die schlechte, gemeine Handlung verrät das gemeine Innere wie stinkende Gase Fäulnis oder Unreinlichkeit verkünden; er trägt anderseits die Zukunft in seinem Schoss und hilft die gewaltige Macht „Gewohnheit" ausbilden. Solche Überlegungen drängen sich dem Leugner der Willensfreiheit unwillkürlich auf und machen ihm Reue, Scham und Gewissensbisse brennender und zehrender. Der Stachel der Selbstverachtung wird giftiger, da sie sich nicht nur gegen die einzelne That, sondern gegen das ganze Wesen des Menschen wendet. Das Gefühl der Verantwortlichkeit gegen sich selbst ist ein ernsteres, da man sich dessen bewusst ist, dass der nächste Augenblick vielleicht über die ganze Zukunft entscheidet. Vielleicht ist gerade jetzt noch die Möglichkeit vorhanden, einen perversen Trieb zu unterdrücken und mit Gewalt niederzukämpfen. Noch eine Nachgiebigkeit — und er ist so übermächtig, dass aller Widerstand vergeblich sein wird. Dazu mag sich oft ein edler Trotz gesellen: man will sich von dem als schlecht Erkannten nicht überwinden lassen, will nicht in elende Knechtschaft unter Leidenschaften und Begierden geraten. Um aber sein besseres Ich durchzusetzen, wird man nicht auf gelegene Zeit warten, nicht auf morgen verschieben, was heute geschehn kann und muss; denn man weiss ja, was auf dem Spiel steht, dass jedes Warten und Zögern die feindliche Position verstärkt und die schliessliche Niederlage wahrscheinlicher macht. Der Reue und den Gewissensbissen entzieht man sich deshalb auch nicht: willig giebt man sich ihnen hin und gönnt ihnen volle Zeit zur Einwirkung. Das Bewusstsein, dass gerade sie nicht wenig dazu beitragen, dem Menschen zu sittlicher Freiheit zu verhelfen, erhöht ihre Intensität, damit aber auch ihre Wirkungsfähigkeit und ihren umwandelnden Einfluss.[1])

[1]) Gerade das Gegenteil also von dem findet statt, was ÖLZELT-NEWIN fürchtet („Weshalb das Problem der Willensfreiheit nicht zu lösen ist", S. 45). Er meint: aus der „Annahme, dass es gleichgiltig sei, wie ein Willensakt entstehe und dass nur seine Qualität zu beurteilen sei", ergiebt sich „Laxheit in der Selbstverurteilung". „In gleicher Weise leidet die Beurteilung des Sittlichen durch die veränderte Begriffsbestimmung des Determinismus. Die Begeisterung für die Tugend, wie die Entrüstung über das Laster — und das ist gewiss wieder eine letzte Thatsache innerer Erfahrung — ist dauernd geschwächt. An Stelle heiliger Entrüstung, die sinnlos ist für den Determinismus, führt er ein bei der grossen Übermacht des Bösen das ganze Leben verödendes Mitleid mit dem Laster ein."

Man begreift, dass bei tiefen Naturen derartige Überlegungen und Gefühle als ein hart treibender Sporn wirken und sie vom Niedrigen und Gemeinen weg zu höheren Sphären heben. Die Geschichte zeigt uns viele solche Männer; nur zwei seien genannt: AUGUSTINUS und LUTHER.

Der Determinismus kann also den moralischen Phänomenen der Scham, Reue, Gewissensbisse nicht nur durchaus gerecht werden, sondern er tendiert sogar dahin, ihre Intensität zu steigern. Ja, man darf noch weiter gehn und den Spiess vollends umdrehen: der strenge Indeterminist würde mit jenen Gemütszuständen nichts Rechtes anzufangen wissen, sie hätten für ihn eigentlich keinen Sinn und keine Bedeutung, und er thäte deshalb am besten, sich baldmöglichst ganz von ihnen loszumachen.

Der Indeterminist von echtem Schrot und Korn leugnet jeden gesetzmässigen Zusammenhang zwischen seinem Wesen und seinen einzelnen Handlungen, leugnet auch, dass ersteres durch die letzteren beeinflusst und verändert werde. Er kann also eigentlich auch an keine Erziehung glauben, weder an Erziehung durch Andere und durch das Leben, noch an Selbsterziehung. In der letzteren sind Reue, Scham, Gewissensbisse wichtige Faktoren. Was für einen Zweck könnten sie für ihn haben? Den Charakter vermögen sie nicht zu wandeln oder zu festigen, und vermöchten sie es auch: bei der nächsten Gelegenheit könnte der Willensfreie, als Herr seines Charakters, in willkürlicher Wahl sich doch wieder für das Schlechte entscheiden. Und anderseits: will er, so kann er auch nach hundertmaliger Wiederholung desselben Vergehens zum 101. Mal durch blosses willkürliches, nicht weiter bedingtes Wollen das Gute wählen. In jedem Augenblick ist er in der Lage Adams vor dem Apfelbiss. Keine Vergangenheit beschwert ihn oder vermag ihn in eine bestimmte Richtung zu drängen; er spottet der Erwartungen, welche die Mitmenschen auf Grund seines bisherigen Lebens an ihn stellen. Freier Herr seines Wollens, vermag er es zu lenken nach welcher Seite er will. Es ist wie ein gut eingerittenes Pferd, das dem leisesten Schenkeldruck nachgiebt. Was braucht der Mann freien Willens also noch Reue, Scham und Gewissensbisse? Für die Zukunft sind sie beides: unnötig und unnütz. Die Vergangenheit können sie nicht mehr ändern. Was sind sie also anders als eine vergebliche

Qual? als ein Übel, von dem dies Jammerthal mit seinen tausend Plagen zu befrein ein grosses Verdienst wäre? Und es liegt ja auch für den Indeterministen so nahe, von dem sterilen Gefühl der Schuld und den verwandten dumpfen Gemütszuständen den Blick wegzuwenden zu den sonnenbeglänzten, lichtdurchtränkten Pfaden der Zukunft, wo die guten Vorsätze zur Wirklichkeit werden und dem souveränen freien Willen nur noch Hohes und Edles entstammt!

Doch derartige bis zum Äussersten konsequente Indeterministen giebt es überhaupt nicht. In der Praxis machen sie dem Determinismus stets grosse Konzessionen und erkennen den gesetzmässigen Zusammenhang zwischen Charakter und Handlungen sowie die Beeinflussbarkeit des erstern durch die letzteren im Allgemeinen an. Nur bleiben sie bei ihrer Behauptung, dass der freie Wille, wenn er eben will, in jedem Augenblick aller Gesetzmässigkeit ein Schnippchen schlagen kann, mag er auch dieses Wollen nur sehr selten zur That werden lassen. So kommt es denn, dass die im vorigen Absatz aufgeführten Erscheinungen in Wirklichkeit auch bei den Anhängern der Willensfreiheit sich nur in geringem Masse geltend machen: wo sie sich finden, verdanken sie wohl durchweg nicht der indeterministischen Überzeugung, sondern Charaktereigentümlichkeiten und individuellen Bedürfnissen ihre Entstehung, so gewiss anderseits der streng durchgebildete Indeterminismus die Tendenz hat, sie hervorzubringen.

Noch einen letzten Einwurf muss ich zurückweisen. Vielleicht meint dieser oder jener die Beweiskraft des auf S. 217—250 Vorgebrachten dadurch erschüttern zu können, dass er PAUL RÉE, einen Vorkämpfer des Determinismus, als Kronzeugen auftreten lässt. In einer kleinen Schrift „Die Illusion der Willensfreiheit" behauptet dieser scharfsinnige Denker, von strafender Vergeltung oder Verdienst könne für den nicht mehr die Rede sein, der die kausale Bedingtheit alles menschlichen Thuns eingesehn habe. Weder Charaktere noch Handlungen dürfe ein solcher als Schuld oder Verdienst zurechnen, keine Gewissensbisse gebe es mehr für ihn, kein Verantwortlichmachen. Alles Verstehen heisse alles Verzeihen; eine Wirkung könne nicht zur Rechenschaft gezogen werden. Nur angenehm oder unangenehm, sympathisch oder antipathisch dürften dem Deterministen die eignen sowohl als

der Mitmenschen Handlungen sein; die Sympathie könne sich wohl bis zur Liebe, ja bis zur Verehrung und Achtung steigern, doch dürfe sich kein Gedanke an Verdienst hineinmengen.

Dagegen lässt sich Verschiedenes vorbringen. Zunächst: Rée ist nur ein Einzelner, es würde Zeugnis gegen Zeugnis stehn, seine Erfahrung, die Schuld und Verdienst nicht kennt, gegen meine Erfahrung, die trotz deterministischer Anschauungsweise beide Gefühlszustände nach wie vor aufweist. Thatsache wäre nur, dass ein einzelner Determinist gewisse moralische Phänomene nicht mehr an sich wahrnimmt. Dies dürfte nicht ohne Weiteres verallgemeinert werden, man dürfte daraus nicht eine Regel ableiten, welche für alle Deterministen gilt. Es wäre zu untersuchen, ob jene Thatsache sich nicht etwa aus einer eigenartigen Schattierung des Réeschen Determinismus erklären liesse. Es wäre selbst möglich, dass sie in gar keinem logischen Zusammenhang mit dem Determinismus stünde, sondern dass ganz andere, rein individuelle Tendenzen ihre Grundlage bildeten.

Aber man muss noch weiter gehn und sagen: die angenommene Thatsache liegt überhaupt nicht vor. Auch Rée kennt noch Schuld und Verdienst; nur meint er, wegen seines Determinismus sollte und dürfte er derartige Gefühle eigentlich nicht mehr in sich erleben. S. 35 heisst es: „Aber vermag man wirklich so leicht das Schuldbewusstsein abzuschütteln? verschwindet dasselbe wie ein Spuk vor dem Zauberwort Wirkung? Steht es mit diesem Bewusstsein nicht gerade wie mit der Antipathie? ich habe mich zwar notwendigerweise gerächt, nun aber empfinde ich notwendigerweise Antipathie gegen mein eigenes Handeln und — Schuldbewusstsein. Den Eintritt des einen Gefühls kann ich so wenig wie den des andern hindern. Wenn das Schuldbewusstsein aber trotz der Einsicht, dass die Handlungen Wirkungen sind, sich behauptet, ist da nicht zu vermuten, dass auch unser Verantwortlichmachen Anderer, dieser Einsicht zum Trotz, beharrt?" Trotz alledem aber sollen sich Notwendigkeit (Determinismus) und Verantwortlichkeit ausschliessen. Und die Lösung des scheinbaren Widerspruchs soll darin bestehn, dass die deterministische Erkenntnis sich nicht gegen die Urteilsgewohnheit langer Kindheitsjahre durchsetzen kann, in denen die etwas Schlechtes bezeichnenden Worte stets einen Beigeschmack von Schuld und Tadel, die etwas Gutes bezeichnenden von Lob und

Verdienst an sich trugen. „Aus der Denkgewohnheit, Handlungen wie den Mord als Schuld zuzurechnen, entspringt eine grosse Denkschwierigkeit, sie ohne dies Urteil vorzustellen. Die Vernunft hat gut erklären: solche Handlungen dürfen, weil sie Wirkungen sind, nicht als Schuld zugerechnet werden, — die zur Empfindung gewordene Urteilsgewohnheit thut es dennoch" (S 36).

Ich meine, diese Theorie ist in sich so unwahrscheinlich, dass sie nur im alleräussersten Notfall, wenn alle andern Erklärungen versagten, hypothetisch zugelassen werden könnte. Dass ein überzeugter Determinist im Drange des Lebens seine theoretische Überzeugung dann und wann ausser Acht liesse und von Schuld oder Verdienst redete: das könnte man sich mit Rée wohl durch Hinweis auf die Macht der Urteilsgewohnheit erklären. Wenn nun aber auf die erste halb instinktive Reaktion das Nachdenken folgt und man die Handlung als gesetzmässige Wirkung erkennt: dann müsste für den, der auf Rées Standpunkt steht, die Illusion doch verschwinden! Er müsste erkennen, dass von Schuld und Verdienst nicht mehr die Rede sein kann. Und doch ist es nicht so, darin hat Rée Recht. Er meint: falls man Gewohnheit gegen Gewohnheit setzte und sich jedesmal, wenn man unwillkürlich eine Handlung als Schuld oder Verdienst anrechnen will, auf seinen Determinismus besänne, dann würde vielleicht beim tausendsten Mal die Gefühlsassociation zwischen der Handlung und dem zurechnenden Urteil gesprengt werden. Aber ich glaube doch: wo wirklich logisch notwendige Konsequenzen einer Anschauungsweise vorliegen, und wo diese Konsequenzen sogar als solche erkannt und anerkannt werden, da bedarf es, um sie auch im einzelnen Fall zur Geltung zu bringen, nicht erst einer solchen Übung und Gewohnheit. Wie viele Vorurteile legt der Denker im Lauf seines Lebens ab, wie viele Vorurteile auch, die von einem starken Gefühlsnimbus umgeben sind: und überall da bedarf es nicht erst langer Übung und Gewohnheit, sondern nur klarer Einsicht und eines herzhaften Entschlusses. Sollte es gerade an diesem Punkt anders sein? Sind etwa gerade hier die widerstrebenden Gefühle von besonderer Kraft? Ich denke nicht. Mir scheint die Sache vielmehr so zu liegen, dass jene logischen Konsequenzen nur in der Phantasie Rées existieren, während in Wirklichkeit „mit der Einsicht, dass alle Handlungen Wirkungen sind,

ihre Zurechnung als Schuld oder als Verdienst" sehr wohl zusammen bestehen kann.

Und warum auch nicht? Die Handlungen sind mir ja nicht von aussen her aufgezwungen, wurden nicht durch etwas Anderes, Fremdes in mir hervorgebracht: sie sind vielmehr der gesetzmässige Ausfluss meines Wesens, ich enthülle mich ihnen. Und nach den Handlungen bin ich mir nicht nur sympathisch oder antipathisch, ich fühle auch Schuld oder Verdienst, weil ich es bin, von dem günstige oder ungünstige Wirkungen für meine Mitmenschen ausgingen, wenn sie auch durchaus nicht anders hätten ausfallen können, als wie sie ausgefallen sind. Aber: wäre ein Anderer an meiner Stelle gewesen, er würde andere Wirkungen hervorgebracht haben; und darum hat meine Umgebung das Recht und die Pflicht, mir die Wirkungen meiner Handlungen als Schuld oder Verdienst zuzurechnen; und dasselbe Recht, dieselbe Pflicht kommen auch mir zu und drängen mich bei der Beurteilung meiner Handlungen auf den Standpunkt meiner Umgebung. Und auch Gewissensbisse sind berechtigt und sinnvoll, wenn auch jede Handlung so ausfallen musste wie sie ausfiel. Aber sie musste so ausfallen, nur weil mein Wesen so schlecht beschaffen war, und gerade die Gewissensbisse können dazu dienen, dasselbe so umzugestalten, dass ich die einmal begangene Schlechtigkeit zum zweiten Mal nicht wieder begehe.

Allerdings, in einem Fall würde Rée sich mit seiner Behauptung im Recht befinden: wenn ich nämlich nichts wäre als ein Durchgangspunkt für Kausalzusammenhänge, die in meiner Umgebung beginnen und sich über mich hinaus fortpflanzen, ohne dass ich im stande wäre, ihnen den Stempel meiner Individualität derart aufzuprägen, dass sie nach meinem Eingreifen einen andern Charakter trügen, als wenn ein Anderer an meiner Stelle gehandelt hätte. Doch schon auf S. 191 ff. sahen wir, dass diese Auffassung ein blosses Missverständnis ist und nichts enthält, was aus dem wahren Wesen des Determinismus auch nur mit einem Anschein von Notwendigkeit folgte.

Sind also an und für sich die Phänomene von Schuld, Gewissenspein, Verdienst etc. sehr wohl mit dem Determinismus vereinbar, so waren es sicher nicht Rücksichten auf strenge Folgerichtigkeit des Denkens, sondern rein persönliche Gründe, welche Rée (ohne dass diese entscheidenden Motive ihm zum Bewusstsein

gekommen wären) bewogen, jene Vereinbarkeit zu leugnen. Eins ist hier nur möglich: findet man das Ausschlaggebende nicht im Intellekt und seiner Logik, so muss es in den Tiefen der Individualität gesucht werden. Welcher Art diese persönlichen Gründe gewesen sind, das könnte natürlich nur Jemand ausmachen, der Rée von Grund aus gekannt hat. Was in solchen Fällen Alles mitwirken kann, deutete ich S. 231 an. Was in Wirklichkeit entscheidend gewesen ist, weiss ich nicht. Doch wenn man aus den Schriften Rées auf seine Persönlichkeit schliessen darf, so möchte es ein Dreifaches gewesen sein: einmal eine ausgesprochene Vorliebe für das Choquierende, Radikale, Negative, die ihn vielleicht hier und da logisch notwendige Konsequenzen in Behauptungen erblicken liess, welche ihn in Wirklichkeit nur durch ihren paradoxen Charakter anlockten; zweitens sodann, speziell auf dem Gebiet der Moral, eine starke Abneigung, sich irgendwelchen heteronomen Normen und Verpflichtungen zu unterwerfen, und, als Kehrseite davon, ein ausgeprägtes Bewusstsein seiner moralischen Autonomie; und, in Verbindung damit, drittens eine grosse moralische Selbstsicherheit: sie machte ihn gewiss, er werde sein selbstgestecktes Ziel nicht aus dem Auge verlieren und den einmal gewählten Pfad nicht verfehlen, ohne doch der Motive zu bedürfen, welche die Rücksicht auf Schuld und Verdienst, Verantwortlichkeit und Gewissenspein bei Andern hervorzubringen vermöge.

Derartige persönliche Gründe, nicht sachlich logische, haben Rée nach meiner Ansicht zu der Behauptung geführt, Zurechnung als Schuld oder Verdienst sei mit dem Determinismus unvereinbar. Und eben darum geht es nicht an, seine Schrift als Gegeninstanz gegen mich geltend zu machen.

Das Resultat meiner Ausführungen ist also, dass der Determinismus weit davon entfernt ist, Moral und Moralität zu untergraben, dass es auch für ihn Gutes und Böses, Pflicht und Verantwortlichkeit, Verdienst und Schuld, Scham, Reue und Gewissensbisse giebt. Wir Deterministen verstehn und erleben unter diesen Phänomenen nicht etwas Anderes, als das was die Begriffe bedeuten und was man gewöhnlich mit ihnen bezeichnen will; wir gehn auch nicht bei der sittlichen Beurteilung unserer selbst und Anderer faktisch von der indeterministischen Auffassung aus. Sondern von der auf S. 220 aufgestellten Disjunktion ent-

spricht nur das dritte Glied der Wirklichkeit: die Anhänger der Willensfreiheit schieben dem Determinismus Konsequenzen zu, welche ihm an sich völlig fremd sind. Er tendiert im Gegenteil dahin, die Intensität der Schuldgefühle (Scham, Reue, Gewissensbisse) zu steigern und vermag ihnen mehr gerecht zu werden und in höherem Masse Sinn und Bedeutung abzugewinnen als der Indeterminismus.

Es würde noch erübrigen, das Verhältnis des Determinismus zum Strafrecht (zu den Problemen der Zurechnungsfähigkeit und Strafe) zu besprechen. Darüber existiert heutzutage eine ganze Litteratur. Sie müsste berücksichtigt werden, und der Umfang des Aufsatzes würde infolge dessen allzu gross werden. Ich verschiebe daher diese Erörterung auf eine andere Gelegenheit und breche hier ab, um mich meinem letzten Thema zuzuwenden.

Psychophysischer Parallelismus und erkenntnistheoretischer Idealismus.

Von **Franz Erhardt.**

In meiner Schrift über die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele (Leipzig 1897), welche der Kritik des psychophysischen Parallelismus gewidmet ist, habe ich den Nachweis zu führen gesucht, dass sich diese in der Gegenwart so weit verbreitete Theorie in keiner Weise aufrecht erhalten lässt. Daraufhin ist mir von zwei verschiedenen Seiten ein Einwand gemacht worden, den ich eigentlich nicht erwartet hatte. PAULSEN nämlich[1]) und HEYMANS[2]) haben mir vorgeworfen, dass ich den idealistischen Charakter des modernen Parallelismus verkannt und infolge dessen den Zweck einer Widerlegung der parallelistischen Theorie verfehlt habe. Auf diesen Einwand habe ich seiner Zeit absichtlich nicht erwidert, obwohl ich es schon damals ohne Schwierigkeit hätte thun können; es lag mir jedoch daran, erst die weitere Entwickelung der An-

---

[1]) In seiner Besprechung meines Buches in der Deutschen Litteraturzeitung 1897, Nr. 49, S. 1927 u. 28.

[2]) In dem Aufsatz „Zur Parallelismusfrage", Ztschr. f. Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. XVII, S. 65.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik.

(Vormals Fichte-Ulricische Zeitschrift.)

Im Verein mit

Dr. **H. Siebeck**, Professor in Giessen, und Dr. **J. Volkelt**, Professor in Leipzig,

herausgegeben und redigiert

von

Dr. **Richard Falckenberg**,
Professor in Erlangen.

Neue Folge.

117. Band.

1900

LEIPZIG.
Verlag von C. E. M. Pfeffer.
Königsstrasse 23.

Ethische Prinzipienfragen.

(Erörterungen im Anschluss an einige Werke der neueren ethischen Litteratur.)

Von **Erich Adickes** (Kiel).

IV. Ethik (Philosophie) und Sociologie.

A.

Etwas ganz Neues: nicht eine Soziologie, sondern eine Sozialphilosophie will LUDWIG STEIN in einem umfangreichen Werk bieten, über dessen Inhalt ich zunächst kurz berichte. Es trägt den Titel: „Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. Vorlesungen über Sozialphilosophie und ihre Geschichte. (Stuttgart, Ferd. Enke, 1897. XX und 792 S. gr. 8⁰). Nach vier einleitenden Vorlesungen (S. 1—55), behandelt STEIN zunächst die „Urformen des Gemeinschafts- und Gesellschaftslebens" (S. 11—174): d. h. die Urfamilie und ihre Entwicklung, den Ursprung des Eigentums in seinen psychischen Momenten, die historischen Entwicklungsphasen der Eigentumsformen, die Anfänge der Gesellschafts- und Staatenbildung, sowie den psychischen Ursprung und sozialen Charakter von Sprache, Recht, Religion. Der zweite Abschnitt (— S. 510) enthält einen „Umriss einer Geschichte der Sozialphilosophie," der dritte (— S. 777) „Grundzüge eines Systems der Sozialphilosophie". In diesem letzten Teil spricht STEIN sich über das Verhältnis zwischen Individuum, Gesellschaft und Staat aus, macht Vorschläge zur Lösung der Eigentumsfrage, zur Sozialisierung von Recht, Religion, Moral, Kunst, Wissenschaft, Erziehung und schliesst mit Erörterungen einerseits über den „ewigen Frieden und die soziale Frage," anderseits über „sozialen Optimismus".

Das Werk ist aus Vorlesungen erwachsen, welche STEIN seit dem S. S. 1890 gehalten hat. Er beliess seinen „Gedankengängen Titel und Charakter von ‚Vorlesungen' gerade darum, weil in ihnen zuweilen nicht bloss eine etwas unphilosophische Lebhaftigkeit des Ausdrucks sich kundgiebt, sondern sogar rhetorische Wendungen wie eruptiv hervorbrechen, die man vielleicht begreift, wenn auch nicht verzeiht, sobald man sich ihre Abkunft vom

Katheder vergegenwärtigt“ (S. VI). Das klingt, als wäre ein ernster Philosoph, der auf sich hält, verpflichtet, trocken, schwerfällig und langweilig zu schreiben, als wären rhetorische Floskeln auf dem Katheder erlaubt, die sich gedruckt nicht gut machen. Ich meinesteils würde mir auf dem Katheder burschikose und saloppe Ausdrücke, Provinzialismen und manches Ähnliche eventuell gefallen lassen, weil es den Vortrag dem intimeren Gespräch, der lebhaften Unterhaltung annähert. Aber rhetorische Wendungen? kann der kühl prüfende Verstand sie nicht billigen: dann fort mit ihnen! Denn was sind sie dann anders als leeres Wortgepränge oder Phrasengeklingel, unmögliche Bilder, denen keine Anschauung entspricht! Ob gedruckt, ob gesprochen: sie sind stets vom Übel. Die Darstellung bekommt durch sie etwas Gekünsteltes, Unnatürliches, Gesuchtes, was jeden feiner Empfindenden abstösst und ihm Lust und Stimmung raubt.

Ich würde diese Bemerkungen unterdrückt haben, fänden sich bei STEIN nicht Geschmacklosigkeiten ärgster Art so dicht gesät, wie es mir in einem wissenschaftlichen Werk unserer Tage noch nicht vorgekommen ist Dies Urteil ist hart. Dass es gerecht ist, mögen einige Proben beweisen.

„Als diese verhältnismässig junge Wissenschaft [sc. die Nationalökonomie] vor einem Jahrhundert noch im Flügelkleide einherging, da (!) hatten die Cyniker, PLATON und ARISTOTELES die „soziale Frage“ mehr als zwei Jahrtausende zuvor als philosophisches Problem bereits erkannt“ (S. 10). „Nichts ist mir widerlicher als jene Prostituierung des Geistes, welche sich mit wissenschaftlich sein wollender Schminke herausputzt und mit soziologischer Phraseologie protzen möchte“ (S. 28). Der Parteimann „berauscht sich an den politischen Orgien seiner Zeit und taumelt dann blindlings auf das nächstliegende Ziel los, während der Philosoph inmitten der ihn umgebenden politischen Bacchanalien Weitblick und Nüchternheit behauptet“ (S. 29). S. 33 will STEIN „mit dem Pflugschaar der historischen Kritik das überwuchernde Gestrüpp sozialer Phantasmagorien ausjäten,“ und S. 91 gar bei dem historischen Menschen „seine ersten trippelnden Schritte auf dem Wege der sozialen Evolution feinhörig belauschen“. „Der Bohrwurm Skepsis benagt mit Vorliebe die Holzstämme philosophischer Denkarbeit, während er sich vor der eisernen Gewalt von Thatsachen und Naturgesetzen scheu verkriecht“ (S. 38). „Die alters-

graue, greisenhaft umhertastende Mutter, die Philosophie, erborgt von ihrer jugendfrisch einher stolzierenden, selbstsicher auftretenden Tochter, der Naturwissenschaft, den festen Stab der induktiven Methode, um gleich ihr festen und kecken Schrittes auftreten zu können" (S. 38). „Der mystischen Macht des sozialen Erlkönigs werden wir Besitzenden mit der Zeit unentrinnbar erliegen" (S. 103). „Der pfadlose Urwald sozialer Imperative, wie er wirr und planlos in die Höhe geschossen ist, wird mit der scharfen Säge menschlicher Kritik erbarmungslos abgeholzt" (S. 173). „Der von TAINE aufgestellte und von MARX mit einer gewissen Biegung ausgebaute Begriff des Milieu" (S. 179). „Der heutige Sozialismus wird die Nabelschnur nicht verleugnen können, welche ihn mittelbar mit der Legende des goldenen Zeitalters verbindet" (S. 247/8). Das Bild mit der Nabelschnur scheint STEIN sehr zu gefallen, denn S. 512/13 spricht er von der „Nabelschnur, welche jedes soziale Individuum mit der gesamten menschlichen Gattung verbindet." „Wo MONTESQUIEU nur vorsichtige Dosen rauchschwachen liberalen Pulvers anwendet . . . ., da platzt der Feuergeist und geniale Wirrkopf ROUSSEAU keck und rücksichtslos mit sozialistischen Dynamitbomben hinein. In ROUSSEAUS Lehre vom Gesellschaftsvertrag geben sich, philosophiegeschichtlich gesehen, alle Repräsentanten eines demokratisierenden Naturrechts ein interessantes Stelldichein" (S. 471). Neben solchen Redeblüten können „der Silberblick der Inspiration" (S. 525), der „soziologische Grössenwahn" NIETZSCHES (S. 527), der „Milliardenreichtum, der schliesslich an ökonomischer Herzverfettung zu Grunde gehen muss" (S. 105), und SCHOPENHAUER, wie er „wahre Orgien einer anthropocentrischen Weltauffassung feiert" (S. 528), sich kaum mehr zu rechter Geltung bringen. Die Perle aber ist folgende Stelle, welche ich dem Zeichner der Fliegenden Blätter bestens empfehlen möchte: „Der Konsument, der ja in letzter Linie die Zeche des empörenden privatkapitalistischen Bacchanals zu bezahlen hat, wird von einzelnen privilegirten Vampyren volkswirtschaftlich ausgesogen. Die Auerlichtgesellschaft z. B. führt bei 100—150 Prozent Dividende den Reigen im Tanz um das goldene Kalb vor den Augen des unfreiwillig dazu Musik machenden Publikums in schamlosen volkswirtschaftlichen Cancansprüngen" (S. 591).

Ich will den Eindruck dieser stylistischen Geschmacklosigkeiten durch keinen Zusatz abschwächen. Nur mag STEIN sich

noch selbst das Urteil sprechen! Er sagt S. 134: „Das intim Persönliche, der unvergleichliche Schmelz des Eigenlebens äussert sich in keiner anderen Bethätigung des Menschen so bestimmt und markant, wie in seiner Art der Zusammenfügung, Niederschrift, besonders aber der Aussprache seiner Gedanken."

Was den Inhalt des Werkes betrifft, so überlasse ich seine Beurteilung den Soziologen von Fach und beschränke mich auf die Erörterung der einen Frage: ist das Buch ein philosophisches? Die Antwort muss „nein" lauten.

Der Titel zwar behauptet das Gegenteil. STEIN klagt die Philosophie an, dass sie „sich bis vor kurzem eine fast jungfräulich zu nennende Unberührtheit mit (!) dem Sozialismus bewahrt" habe (S. 9). „Man kann sich in Anbetracht der Stellungnahme, welche andere Wissensgebiete der sozialen Frage gegenüber bereits bekundet haben, des Eindrucks kaum erwehren, als hätte die Philosophie in dieser akutesten aller Fragen ihr Wort noch zu sprechen" (S. 10). STEIN seinerseits will das Versäumte nachholen und bietet der Pflichtvergessenen an, ihr Wortführer zu sein, „vermittelst der ihr eigenen Methoden" die soziale Frage zu behandeln und „unter Zugrundelegung rein philosophischer Gesichtspunkte" dieselbe zu beleuchten (S. 13). Und er denkt hoch von seinem Werk: ein völliges Novum glaubt er zu bieten und ist sich „bewusst, dass nur reine Freude am Gestalten, nur kecker litterarischer Wagemut es unternehmen mag, allen wirklichen und eingebildeten Schwierigkeiten der Materie zum Trotz, den ebenso spröden, wie verfänglichen Stoff meistern zu wollen" (S. 34).

Nun scheint mir: „wenn vermittelst der philosophischen Methoden der Versuch gewagt werden soll, in das unheimliche Dunkel der uns schattenhaft umschwebenden (!) sozialen Schwierigkeiten mit der Fackel der logisch-soziologischen Denkweise hineinzuleuchten" (S. 34), so wäre doch schärfste Begriffsbestimmung die conditio sine qua non. Bei STEIN finden wir im Gegenteil grosse Verschwommenheit und Vieldeutigkeit der Terminologie. Sozialismus, soziale Frage, Soziologie, Sozialphilosophie: das sind alles Ausdrücke, bei denen Verschiedene sich Verschiedenes denken. Trotzdem bringen die einleitenden 55 S. statt genauer Analyse nur allgemeine Umschreibungen.

Nach S. 1 giebt es nicht etwa eine „soziale Frage," sondern ein recht erkleckliches Bündel von sozialen Fragen. Auf S. 2 sind

aus diesem „erklecklichen Bündel" plötzlich mit ungeahnter Vermehrungsfähigkeit „unzählige uns umschwirrende soziale Fragen" geworden. Und nach S. 14 „münden alle sozialen Probleme letzten Endes in die eine Frage aus, unter welche Bedingungen das Zusammenleben und Zusammenwirken wirtschaftlich und kulturell vorgeschrittener Individuen und sozialer Gruppen gestellt werden müsse, damit die zu schaffende gesellschaftliche Organisation sich in einem alle Glieder dieser Gesellschaft möglichst zufriedenstellenden Gleichgewicht befinde. Alle diese Fragen [eben vorher mündeten die vielen Probleme in eine Frage aus!] aber berühren sich durchweg mit denjenigen Problemen, welche die heutige Soziologie als ihre eigentliche Domäne betrachtet". Deshalb kann auch die soziale Frage in ihrer letzten Wurzel nur von der Soziologie als „derjenigen Wissenschaft erfasst werden, welche sich die Ergründung aller Formen gesellschaftlichen Zusammenlebens zur Aufgabe gesetzt hat" (S. 13). Nach dieser Stelle also nur grosse Verwandtschaft, mannigfache Berührungspunkte zwischen sozialer Frage und Soziologie! Nach S. 29 dagegen Identität! Denn da unterliegt es auf einmal kaum einem Zweifel, dass „letzten Endes die Formen und Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens das Wesen" jenes „soziologischen Problems" ausmachen, „das sich hinter dem irreführenden Stichwort „soziale Frage" verbirgt." Die soziale Frage also ein Teil der Soziologie, eines der soziologischen Probleme! Aber auch zugleich identisch mit Sozialphilosophie! Denn S. 35 heisst es: „Sucht man nach einer alle sozialen Probleme in sich befassenden und in einen einzigen Ausdruck bannenden Formel, so kann diese offenbar keine andere sein, als: menschliches Zusammenleben und Zusammenwirken. Dieses ist eben nicht bloss ein, sondern das Problem aller Sozialphilosophie" (ähnlich S. 451). Diese Sozialphilosophie ist das Neue, was STEIN „mit keckem litterarischem Wagemut" schaffen will. „Grundzüge eines Systems der Sozialphilosophie" nennt er ja den dritten Teil seines Werkes, der ihm offenbar am wichtigsten ist. Und „sozialphilosophisch" heissen die Reformvorschläge, zu denen er gelangt; anderseits freilich sollen sie auch wieder nichts sein als die „soziologische Resultante" aus vorher dargelegten „ontologischen und historischen Prämissen" (S. 34). Am Schluss der zweiten Vorlesung verspricht STEIN, in der dritten „die soziale Frage sozio-

logisch zu fundamentieren." Der Titel der dritten Vorlesung lautet aber: „Plan und Methode der philosophischen Erfassung der sozialen Frage." Also philosophisch = soziologisch? Das könnte man auch deshalb vermuten, weil der zweite grosse Abschnitt die Überschrift „Umriss einer Geschichte der Sozialphilosophie" erhalten hat. Schon bei den Griechen finden sich nicht nur die Anfänge einer sozialphilosophischen Reflexion, sondern sogar sozialphilosophische Theorieen, ebenso im Mittelalter, in der Renaissancezeit und später. Dann aber heisst es mit einem Mal, dass von der „Sozialphilosophie als eigener Disziplin recht eigentlich erst seit dem Auftreten von AUGUSTE COMTE ernstlich gesprochen werden kann" (S. 448), dass COMTE als erster „die soziale Frage philosophisch in Angriff genommen" hat (S. 452). (Zwischendurch wird ihm natürlich auch wieder im Anschluss an die gewöhnliche Auffassung der Ehrentitel eines Schöpfers der Soziologie als Wissenschaft gegeben). Vor COMTE sind die sozialphilosophischen Probleme von der Politik, vom philosophischen Staatsrecht und von der Rechtsphilosophie mitbehandelt. Nachdem STEIN sodann in 13 Vorlesungen die Sozialphilosophie seit der Renaissancezeit in ihren einzelnen Vertretern und typischen Formen eingehend dargestellt hat, folgt als 33. Vorlesung ein über 60 Seiten langer Abschnitt mit der Überschrift: „Zur Geschichte der Sozialphilosophie von der Renaissance an bis auf die Gegenwart." Das klingt, als ob in den vorhergehenden Vorlesungen noch nicht von Sozialphilosophie die Rede gewesen wäre!

Der Leser wird ganz nervös bei diesem ewigen Hin und Her; er fordert klare Antworten: was ist Soziologie? was Socialphilosophie? sind sie ein und dasselbe, oder zwei verschiedene Dinge? wer hat die Sozialphilosophie geschaffen? COMTE oder STEIN? falls jener: worin besteht dann das Neue, was STEIN zu bringen behauptet? Vergeblich blättert und vergleicht man. „In das unheimliche Dunkel der uns schattenhaft umschwebenden" Vieldeutigkeiten (um mit STEIN zu reden!) fällt kein Klarheit bringender Lichtstrahl. Im Gegenteil, die Sache wird noch bunter, indem auf S. 417 neben die Sozialphilosophie auch noch eine Sozialökonomie tritt, welche es „gleichsam mit der Ethik des wirtschaftlichen Lebens (soziale Gerechtigkeit) zu thun hat." Sie umfasst „diejenigen Bestrebungen innerhalb der Wirtschaftswissenschaft, welche entweder den Problemen der sozialen Frage direkt

nachgehen, oder das soziale Moment der Volkswirtschaft mit besonderem Nachdruck hervorkehren." Und während die Sozialphilosophie bisher der Soziologie nächstverwandt oder mit ihr identisch schien, schöpft sie jetzt angeblich „ihre Argumentationen vorzugsweise aus psychologischen, ästhetischen und ethischen Quellen, um solchergestalt Form und Ziel des Zusammenlebens und Zusammenwirkens von menschlichen Individuen zu fixieren, während die Sozialökonomie — am ökonomischen Moment festhaltend — ihre Materialien vorwiegend der Statistik in allen ihren Verzweigungen entnimmt, um hinterher bei der Absteckung der Ziele der Güterproduktion ethische Erwägungen in ihren Calcül einzuflechten."

Es wäre wirklich nicht leicht, sich noch unklarer und verschwommener gerade hinsichtlich der fundamentalen Termini auszudrücken. Instabilis tellus innabilis unda! Und wie fast stets in solchen Fällen: die Verworrenheit des Ausdrucks lässt auf eine Verworrenheit des Gedankens, der Sache schliessen. Es ist eben nichts mit STEINS' Anspruch, ein Novum geschaffen zu haben. Von Philosophie ist in seinem Buch nicht viel zu merken. Das „im Lichte der Philosophie" auf dem Titel klingt ja recht nett, aber damit ist seine Bedeutung auch erschöpft, falls STEIN es nicht durch den Hinweis darauf zu retten versucht, dass sein Werk als s o z i o l o g i s c h e s auch zugleich ein philosophisches sei. Das liesse sich, da die Soziologie ja heutzutage meistens der Philosophie zugerechnet wird, hören; für STEIN ist diese Rechtfertigung aber ausgeschlossen, solange er darauf besteht, sich der „Neuartigkeit" seines Unternehmens zu rühmen. Denn von soziologischen Werken, welche auf die sozialen Fragen eingehn, giebt es schon eine ganze Reihe.

Ich versuche im Folgenden des Näheren nachzuweisen, 1) dass STEINS Werk mit Philosophie im eigentlichen Sinne des Wortes nichts zu thun hat, und 2) dass es auch wegen seines soziologischen Inhalts lieber nicht zur Philosophie gerechnet werden sollte, da die Soziologie als selbstständige Wissenschaft zu betrachten ist.

B.

Mit der ersten meiner beiden Behauptungen stelle ich mich in Gegensatz zu einer weitverbreiteten Ansicht, auf welche auch

STEIN sich beruft. „Die Philosophie (meint er S. 11), wie AUGUSTE COMTE und neuerdings WILHELM WUNDT sie definieren, ist ihrem Wesen nach dazu berufen und eben darum berechtigt, die letzten Verallgemeinerungen aller Wissenschaften — somit natürlich auch der Nationalökonomie — zu ziehen, um dieselben alsdann in ein widerspruchsloses, möglichst harmonisches Verhältnis zu einander zu setzen." Oder in etwas anderer Wendung: „Es ist das angestammte Vorrecht der Philosophie, gerade diejenigen unbewiesenen Voraussetzungen, auf welchen alle anderen Wissenschaften und Disziplinen ruhen, auf ihren logischen Gehalt und ihre Tragfähigkeit zu untersuchen" (S. 536).

Diese Auffassung vom Wesen der Philosophie und ihrer Aufgabe hat sehr verderbliche Folgen. Sie ist Schuld daran, dass „es von jeher das traurige Privilegium der Philosophen war, in keinem Fache Meister zu sein und doch über alle Meister zu Gericht zu sitzen," wie STEIN selbst, ein Wort von TH. GOMPERZ verallgemeinernd, sich ausdrückt (S. 26). Sie führt mit Notwendigkeit dazu, dass die Philosophen das Recht zu haben glauben, sich überall einzudrängen und überall ihre Weisheit zum Besten zu geben. Schliesslich meinen sie dann gar, solange sie noch nicht gesprochen, sei eine Streitfrage auch nicht als erledigt oder entschieden anzusehn. Wie der Papst in Glaubenssachen, behaupten sie in Sachen der Wissenschaft eine allgemeine Berufungsinstanz zu sein. Und da liegt denn die Erwartung nahe (aus welcher Sehnsucht und Wunsch oft sogar eine feste Behauptung erstehen lassen), dass der Philosophie eine eigene Methode zu Gebote stehe, vermöge deren sie nicht wie die Einzelwissenschaften den langwierigen und langweiligen Pfad der Induktion zu beschreiten brauche, sondern auf dem bequemeren und zuverlässigeren Weg der Spekulation und Intuition plötzlich in den Besitz ihrer Weisheit und ihrer ausschlaggebenden Erkenntnisse gelange.

Und die Einzelwissenschaften? Wie nehmen sie diese unberufene Einmischung auf? Stehen sie in Flor, so antworten sie mit kühler Zurückhaltung, mit entrüsteter Abwehr, mit Spott, Hohn und zuletzt mit allgemeiner Verachtung. Und das mit vollem Recht! Denn nur sehr selten hat jenes aufdringliche Treiben der Philosophen wertvolle Frucht getragen. War es der Fall, so lag es daran, dass die Philosophen mehr waren als Philosophen, und

dass sie nicht als Philosophen, sondern als Meister dieser oder jener Einzeldisziplin die Summe des Wissens vermehrt, neue Aussichten eröffnet, die Wege zu neuen Errungenschaften gewiesen haben. BACO war nur Philosoph, darum hat er auch keinen Anteil an der Entwicklung der neuen Naturwissenschaft. Er hat es nur verstanden, als kluger Politiker, sich auch auf dem Gebiet der Forschung einen grossen Namen zu machen, indem er sich als Wortführer an die Spitze einer zukunftsvollen Bewegung stellte, die schon vor ihm vorhanden war und die auch ohne ihn den Sieg errungen hätte. Unter den eigentlichen Neubegründern der Naturwissenschaften und Mathematik sind zwar auch grosse Philosophen. Aber nicht, weil sie Philosophen waren, haben sie den Einzelwissenschaften epochemachende Dienste leisten können, sondern weil sie selbständige Arbeiter und Meister in diesen Wissenschaften waren — und fast möchte ich hinzusetzen: obwohl sie Philosophen waren. Wenn, wie von berufener Seite behauptet wird, SCHELLINGS naturphilosophische Schriften manches geniale Apperçû enthalten und manche spätere Entdeckungen und Erfahrungen prophetisch vorwegnehmen, so war das nicht ein Verdienst seiner Philosophie oder einer besonderen philosophischen Methode. Sondern der Quell, aus dem der Reichtum floss, ist in SCHELLINGS divinatorischem Seherblick zu suchen, in seinem weitausgebreiteten Wissen in Verbindung mit seiner scharfsinnigen Kombinationsgabe. Und wenn die Geschichtsforscher für manche fruchtbaren Ideen und Anregungen in HERDERS Schuld sind, so haben sie nicht seiner Philosophie zu danken, sondern seinem historischen Blick und Takt, der Fülle neuer Aussichten, welche sich ihm (nicht in seiner speziellen Eigenschaft als Philosophen, sondern) als in vieler Hinsicht besonders begnadetem Geist eröffneten.

Auch umgekehrt gilt es: ist zu irgend einer Zeit die Einmischung der Philosophen bei den Vertretern der Einzelwissenschaften geduldet oder gar gern gesehn und erwünscht, so steht es schlecht um die letzteren. Sind sie noch im ersten Werden, oder handelt es sich um Epochen, die einen völligen Umsturz des Alten und ein Gähren und Durcheinanderdrängen neuer Gedanken bringen, so ist es natürlich und selbstverständlich, dass die Grenzen der einzelnen Gebiete oft nicht beachtet werden. Aber im Mannesalter der Wissenschaften und bei ruhigen Zeitläuften sind die

Übergriffe der Philosophen ein sicheres Zeichen dafür, dass die übrigen Forscher ihre Pflicht versäumt haben. Lassen diese sich die leitenden Ideen und die Verallgemeinerungen aus ihren Erfahrungen und Resultaten erst von den Philosophen an die Hand geben, dann mag man darauf schwören, dass sie in Detailarbeit aufgegangen und verkommen sind. Man darf dann nicht mehr von Naturforschern sprechen, sondern nur etwa noch von Reptilien-, Moos-, Baumrindeforschern oder Schmetterlings- und Käfersammlern, nicht mehr von Historikern oder Sprachforschern, sondern nur noch von Paläographen, Editoren und Monographieschreibern. Da kann es dann geschehen, dass, wie zu SCHELLINGS Zeiten, die Theorieen der Verbrennung, der Elektrizität oder physiologische Hypothesen als naturphilosophische oder gar philosophische Lehren betrachtet werden.

Aber das sind Ausnahmezustände. Und eben darum können sie nichts an dem ändern, was sein soll. Auch der Vertreter der Einzelwissenschaft darf sich nicht auf die Feststellung einzelner Thatsachen, einzelner Gesetze beschränken und bei ihnen als bei letzten Wahrheiten stehn bleiben. Er muss stets zum Ganzen streben, er muss die allgemeinen Fragen suchen, nicht sie fliehen, muss die Probleme seiner Wissenschaft gleichsam bis in die letzten Schlupfwinkel hinein verfolgen, um sie dort zu stellen, nicht aber sie auf halbem Wege laufen lassen. Und über seine Begriffe darf er sich nicht erst vom Philosophen Klarheit erbitten, sondern muss sie sich selbst verschaffen durch genaue Analyse und allseitige Erörterung der zu Grunde liegenden Thatsachen. Es ist ein abnormer Zustand, wenn STEIN als Philosoph (nicht etwa als Soziologe, was etwas ganz anderes wäre!) die Sozialisten erst über die Bedeutung ihrer Hauptbegriffe wie Individuum, Gesellschaft, Staat glaubt aufklären zu dürfen und zu müssen (S. 536).

Es giebt keine doppelte Behandlung der Wissenschaften: eine empirische und eine philosophische, eine welche die Neigung hat, beim Detail stehn zu bleiben, und eine, deren Richtung stets auf die letzte Einheit alles Wissens geht. Leute, die jener anhängen, giebt es ja freilich mehr als genug. Aber den Namen Forscher verdienen sie eigentlich gar nicht. Es sind Banausen; ihr Vorgehn ist nicht etwa nur unphilosophisch: es ist unwissenschaftlich. Alles Spezialistentum ist Kärrnerarbeit, wenn es nicht

zugleich auch mehr ist als Spezialistentum, wenn es nicht die allgemeinen Zusammenhänge fortwährend im Auge behält. Gewiss, auch Spezialisten können sehr nützlich sein, ebenso gut wie die Erdarbeiter unentbehrlich sind. Aber als wissenschaftlich denkende und forschende Männer darf man sie nicht bezeichnen.

Die Wissenschaft als solche geht immer auf das Ganze, auf die grossen Zusammenhänge, auf das System, die Naturwissenschaften z. B. auf eine naturwissenschaftliche Gesamtanschauung der körperlichen Erfahrungswelt. Dabei muss jede Einzelwissenschaft natürlich mit den verwandten Fühlung nehmen. Das kann der Philosoph nicht besorgen. Es führt zu nichts Gutem, wenn er von COMTE zu einer Art von Direktor, Disponent oder Cassenwart bei der allgemeinen wissenschaftlichen Vorwärtsbewegung eingesetzt wird. Warum sollten die Einzelwissenschaften nicht von sich selbst aus grössere Systeme schaffen, zu höhern Einheiten zusammenkrystallisieren können? Jeder einzelne Forscher muss mit daran arbeiten, muss weitere Synthesen vorbereiten: sie zu vollziehen und damit meistens auch zugleich neue Bahnen und Aussichten zu eröffnen, wird wohl stets Sache besonders begnadeter Geister bleiben. Aber nicht der Philosophen! Sondern genial veranlagter Männer, welche, wie ein HELMHOLTZ, selbst Meister in einer oder mehreren der Einzelwissenschaften sind. Falls gewisse Begriffe über die Grenzen der einen Wissenschaft hinübergreifen in das Gebiet der andern (z. B. bei chemischen und physikalischen Fragen), dann ist doch auf jeden Fall keiner ungeeigneter als der Philosoph, die etwa entstehenden Schwierigkeiten zu lösen, d. h. der Philosoph als solcher, weil er auf beiden Gebieten nicht zu Hause ist. Zur Lösung berufen wären aber gerade Physiker und Chemiker, die sich nicht auf ihre Spezialwissenschaft beschränken dürfen, sondern auch auf verwandten Gebieten Umschau halten müssen. Jede neue Entdeckung muss auf ihre Folgen für die verwandten und selbst für scheinbar weitabliegende Wissenschaften geprüft, Begriffe und Methoden müssen verglichen und miteinander in Verbindung gebracht werden. Jede Disziplin muss ihren Gegenstand erforschen, ihre Fragen stellen, ihre Entdeckungen und Lösungen ausbeuten im Hinblick auf das Ideal einer wissenschaftlichen Gesammtansicht der Erfahrungswelt.

Ein beliebtes Auskunftsmittel ist: der Philosophie die Auf-

gabe zuschieben, die Prinzipien aus allen Wissenschaften zu bearbeiten. Aber wie unbestimmt! Was heisst Prinzip? Der Eine versteht darunter dies, der Andere jenes. Es giebt Prinzipien des Rechts, aber auch der Nahrungsversorgung, der Hühnerzucht und des Kloakenwesens. Soll der Philosoph sich auch mit ihnen bemengen? Oder darf er sich nach Belieben auswählen, was ihm gerade gefällt? Jede feste Scheidung zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften würde fortfallen. Die unausbleibliche Folge ist: die Philosophen drängen sich überall ein und machen sich unbeliebt oder richten, wenn sie zur Gewalt gelangen, durch ihre Phantastereien grossen Schaden an. Wer es mit der Philosophie gut meint, sollte sich dafür bedanken, dass ihr gewisse allgemeine Probleme und Prinzipienfragen zugeschoben werden, die eigentlich den Einzeldisziplinen angehören und sie in erster Linie angehn, mit denen diese aber nichts zu thun haben mögen, sei es aus Mangel an Material, sei es weil sie überhaupt vor Erörterungen allgemeiner und prinzipieller Art zurückscheuen. Dann sollen wir Philosophen sie an die Arbeit rufen und an ihre Pflicht gemahnen, aber nicht für sie die Kastanien aus dem Feuer holen.

Nützen und einer aussichtsreichen Zukunft entgegensehen kann die Philosophie nur dann, wenn sie ein besonderes Arbeitsgebiet, eine besondere Aufgabe erhält. Ihre Grenzen gegen die übrigen Wissenschaften müssen fest abgesteckt werden. Dann werden die letzteren sie als Mitarbeiterin freudig willkommen heissen und gern zugeben, dass die Arbeit auf jenem bestimmten Gebiet nicht nur notwendig gethan werden muss, sondern auch ihnen selbst, den Einzeldisziplinen, von hohem Nutzen ist.

Aber wie? Soll denn die Philosophie nun vollständig mit ihrer bisherigen Tradition brechen? die universalistische Tendenz ganz aufgeben, welche für ihre Gesamtentwicklung so sehr bezeichnend ist? Ich denke nicht. Denn damit würde sie ihre Eigenart verleugnen und auf das Wesentlichste an ihren Bestrebungen einen freiwilligen Verzicht leisten.

Nur wird allerdings nötig sein, den universalistischen Ansprüchen, welche die Philosophie seit alten Zeiten erhebt, heutzutage eine andere Wendung zu geben. Bis auf KANT machte sich ein Universalismus des Umfangs geltend. Und das Wesen der Philosophie wurde nicht nach rein sachlichen Gesichts-

punkten bestimmt, sondern die jedesmaligen Kulturverhältnisse und die ganze Lage der Wissenschaften waren das Entscheidende.

Im griechischen Altertum ist Philosophie zunächst mit Wissenschaft, Erkenntnis überhaupt gleichbedeutend. Es ist das natürlich: der Umkreis des Wissens ist noch gering; Philosoph heisst jeder, der theoretische Interessen hat. Aber schon PLATO und ARISTOTELES kennen neben dieser Bedeutung des Wortes Philosophie eine engere. Nach PLATO ist ein Philosoph im eigentlichen Sinn derjenige, welcher die wahren Dinge, das Bleibende, die Ideen erschaut. Und bei ARISTOTELES sondert sich die *πρώτη φιλοσοφία*, die Wissenschaft vom Seienden als solchen, ab. Sie tritt als *ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη* den übrigen Wissenschaften als Spezialwissenschaften (*ἐφιστῆμαι ἐν μέρει λεγόμεναι*) gegenüber. Beiden aber, PLATO wie ARISTOTELES, ist auch die Gleichstellung von „Philosophie" und „Erkenntnis überhaupt" immer noch geläufig. Denn die Summe des Wissens ist immer noch klein, und ein Denker, wie z. B. ARISTOTELES, kann immer noch Inhaber des Gesamtwissens, also ein Philosoph im weiteren Sinn des Wortes sein. Eine Trennung in einzelne Wissensgebiete beginnt sich allmählich durchzusetzen, ohne jedoch den ursprünglichen einheitlichen Zusammenhang alles Wissens unter sich aus dem Bewusstsein verdrängen zu können.

Im Mittelalter ist der Wissensstoff der Antike stark zusammengeschmolzen. Die Gelehrten sind Compendienschreiber, keine Forscher. Die Philosophie umfasst nach der meistverbreiteten Ansicht die gesamte weltliche Weisheit, alle durch die natürliche Vernunft ohne Beihülfe göttlicher Offenbarung erreichbaren Erkenntnisse. Ein THOMAS v. AQUINO und viele Andere sind im Stande, dies ganze Gebiet zu umfassen; sie streben nicht nur Philosophie als ein Ideal an, sie sind nicht nur Philosophen, d. h. Liebhaber der Weisheit, sondern Besitzer derselben, Weise.

Die neue Wissenschaft, welche sich in der Renaissance (in weiterem Sinn) entwickelt, steht unter dem Zeichen des Rationalismus. Alles Vereinzelte, die blosse Beschreibung, Aufzählung und Zergliederung des Seienden, die bloss thatsächliche zufällige Erkenntnis, welche nicht aus Prinzipien abgeleitet ist und deshalb nicht dem Gesamtorganismus der Wissenschaften eingegliedert werden kann: alles das wird überhaupt nicht als Wissen betrachtet und nicht zur Wissenschaft gerechnet. So kommt es,

dass auch in neuerer Zeit noch (bis auf Kant) die Philosophie auf Universalität des Umfangs Anspruch machen kann. Es liegt eine Veränderung gegen das Altertum vor. Damals war die Gleichstellung von „Philosophie" und „Erkenntnis überhaupt" ein Zeichen der Unentwickeltheit der Wissenschaften, ihrer Jugendlichkeit. Jetzt dagegen ist das gesamte Gebiet der Philosophie von einem gemeinsamen Band umschlungen und dadurch von allen andern Kenntnissen geschieden, die nicht berechtigt sind, Wissen zu heissen. Jenes Band ist die Apriorität, die Unabhängigkeit von der einzelnen Erfahrung. Die Gleichsetzung ist jetzt also auf eine wichtige, grundsätzliche methodologische Stellungnahme zurückzuführen. Vom Rationalismus übernimmt — zugleich unter dem Eindruck der antiken Tradition — dann auch der Empirismus die Gleichsetzung, obwohl er jene grundsätzliche methodologische Auffassung nicht teilt. Übrigens kommt auch hier wieder der relativ geringe Umfang des Wissens in Betracht, der es noch einem Leibniz möglich macht, auf allen Sätteln gerecht zu sein.

Zusammenfassend darf ich also sagen: wurde in früheren Jahrhunderten die Philosophie ihrem Umfange nach mit der Gesamtwissenschaft identifiziert, so lag das stets an den Zeit- und Kulturverhältnissen: daran, dass die Wissenschaften noch unentwickelt, noch in ihren Anfangsstadien und von geringerem Umfange waren, oder dass besondere methodologische Gesichtspunkte herrschten. Damals war die Gleichstellung begreiflich, ja! sie war notwendig und selbstverständlich. Eben darum aber würde ihre Übertragung auf die Gegenwart unpassend, ein Anachronismus sein. Denn die Verhältnisse haben sich seitdem völlig geändert. Was früher die Identifizierung natürlich und zeitgemäss erscheinen liess: der Zustand der Wissenschaften, derselbe macht sie jetzt zu einer Unmöglichkeit.

Soll also auch heutzutage noch die Philosophie einen universalistischen Charakter tragen, so darf sie nicht mehr ihrem Umfange nach universalistisch sein sollen. Sie hat es hoffentlich auch für alle Zeiten verlernt, wie in der Epoche des nachkantischen deutschen Idealismus, auf eine besondere Methode zu pochen, welche ihr erlaube, überall mitzureden, durch welche sie auf ebenso leichte wie wundersame Weise in den Besitz verborgener Kenntnisse gesetzt werde, die den gewöhnlichen Methoden

der Einzelwissenschaften unzugänglich oder doch nur schwer erreichbar seien.

Es bleibt nur übrig, ein Gebiet zu suchen ausserhalb aller Einzelwissenschaften und doch in engster Verbindung zu jeder (also gewissermassen über allen) stehend, ein Gebiet, welches genau abgrenzbar ist, von keiner Spezialwissenschaft nebenher bearbeitet werden kann und doch anderseits notwendig bearbeitet werden muss. Dann hat die Philosophie noch immer eine Ausnahmestellung als Wissenschaft der Wissenschaften.

Solcher Gebiete giebt es sogar zwei, welche eng miteinander in Verbindung stehen: 1. Theorie des Denkens und Erkennens, 2. Metaphysik. Als jene ist die Philosophie Grundlage, als diese Krone der übrigen Wissenschaften; als jene: strenge Wissenschaft (Logik mit allgemeiner Methodologie, Erkenntnistheorie), als diese: Weltanschauung. Die Weltanschauung aber greift in ein Gebiet über, welches für die Wissenschaft nicht vorhanden ist, in das Gebiet individueller Glaubensüberzeugungen und spekulativer Träumereien.

Als Metaphysik folgt die Philosophie auf die übrigen Wissenschaften, als Krönung ihres Gebäudes. Sie füllt die Lücken aus, welche die Erfahrung lässt. Was ist das Schicksal des Menschen? was bedeutet die Welt? hat sie ein Ziel der Entwicklung? liegt in ihr Sinn und ihrem Werden ein Plan zu Grunde? Das sind die Grundfragen, welche sie beschäftigen.

Als Logik und Erkenntnistheorie geht die Philosophie (zwar nicht zeitlich, aber) begrifflich-ideell sämtlichen Einzeldisziplinen vorher. Sie untersucht den Boden, auf welchem deren Gebäude erstehn soll, bestimmt die Grenzen seiner Tragfähigkeit und legt die Fundamente. Sie stellt die Gesetze und Normen unseres Erkennens und Denkens auf, bestimmt Wesen und Wahrheitswert unseres Wissens, handelt von dem Unterschied zwischen Wissen und Glauben, von der Beschaffenheit unserer Erkenntnismittel, von dem Weg zur Erkenntnis und den möglichen Methoden, von Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, Idealismus und Realismus, Zeit und Raum etc. etc. Alles das sind Probleme, die von keiner Einzelwissenschaft gelöst werden können, weil die Grundlagen jeder von ihnen dabei in Frage kommen. Alle Einzeldisziplinen geben nur Ausschnitte der Erfahrungswelt; hier handelt es sich um die Erfahrung selbst, um ihr Wesen, ihren Er-

kenntniswert etc. Die Erfahrungswissenschaften zerfallen in die beiden grossen Gruppen der Natur- und Geisteswissenschaften. Nirgends treffen diese beiden zusammen als in der Philosophie. Die Naturwissenschaften sind auf die materielle Erscheinungswelt und deren Geschehn beschränkt, in diesem Umkreis sind sie absolute Herren, die Philosophie darf ihnen da nicht dreinreden. Aber jene Beschränkung wird ihnen erst von der Erkenntnistheorie aufgezwungen. Und darum sind die Begriffe von Kraft, Stoff, Atom, Kausalität, Raum, Zeit nicht nur naturwissenschaftliche, sondern auch philosophische. Die Naturwissenschaften können sie sich ihren Bedürfnissen gemäss zurechtformen, die Philosophie aber hat sie daran zu erinnern, dass manche von diesen Begriffen, mit denen sie arbeiten, nichts Besseres sind als Rechenpfennige oder konventionelle Münzen, und dass von dem höheren idealistischen Standpunkt der Erkenntnistheorie aus Manches nur relativen Wert behält, was ihnen absolute Bedeutung zu haben scheint. Es werden diese erkenntnistheoretischen Untersuchungen nie von einer Einzelwissenschaft als unberufenes Eindrängen aufgefasst werden können. Denn es sind Untersuchungen, die keine von ihnen leisten könnte. Bevor man zu ihnen gelangt, muss man einen ganz anderen Boden betreten: eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος findet statt.

Neben diesen philosophischen Grunddisziplinen, als der Philosophie im engern Sinne des Wortes, stehen sodann, als Philosophie im weitern Sinne, noch gewisse Einzelwissenschaften, welche mit Recht auch speziell dem Philosophen als Arbeitsgebiet zugewiesen werden. Es sind meiner Ansicht nach nur drei: Psychologie, Ethik, Aesthetik. Auch sie haben einen universalistischen Charakter, wenn auch in nicht so ausgesprochenem Maasse wie die philosophischen Grunddisziplinen.

Die Psychologie steht im engsten Zusammenhang mit Logik, Erkenntnistheorie, Metaphysik und berührt sich an vielen Punkten mit ihnen. Ihre Gegenstände sind teilweise dieselben, wenn auch der Gesichtspunkt, aus dem sie behandelt werden, ein durchaus verschiedener ist. Psychologie ist zwar nicht die Voraussetzung von Erkenntnistheorie und Logik, wohl aber ihnen nächstverwandt. Und dieselbe Stellung, welche die letzteren allen Wissenschaften gegenüber einnehmen, hat die Psychologie gegenüber den sämtlichen Geisteswissenschaften. Sie ist ihrer aller Grundlage.

Ausgangspunkt der Forschung sollten auf dem ganzen Gebiet der Geisteswissenschaften psychologische Fragen sein, genetische Entwicklung der heute geltenden Begriffe.

Dazu kommen dann noch die beiden universellsten Norm- und Wertwissenschaften: die Ethik für das ganze weite Gebiet menschlichen Wollens und Handelns, die Aesthetik für die Gefühlswerte auf dem Gebiet des Schönen. Beide Disziplinen sind ganz und gar auf Psychologie gegründet, und in ihnen selbst nehmen psychologische Erörterungen einen grossen Raum ein. Als Wertwissenschaften bauen sie sich auf einer allgemeinen Werttheorie auf, die einen durchaus psychologischen Charakter trägt. Um Normen aufstellen zu können, müssen sie vorher das Seiende, die gegebenen Verhältnisse durchforscht haben; und dazu giebt es wieder nur ein Mittel: psychologische Untersuchungen.

Damit ist der Kreis philosophischer Disziplinen meiner Ansicht nach geschlossen. Ihr gemeinsames Kennzeichen ist, dass sie einen stärker oder schwächer ausgeprägten universalistischen Charakter tragen. Die drei philosophischen Einzelwissenschaften bilden ausserdem noch eine enggeschlossene Dreieinheit, indem Ethik und Aesthetik mehr als irgend welche andere Disziplinen nach der Psychologie hin gravitieren.

Selbstverständlich aber giebt es auch in allen übrigen Geisteswissenschaften Partien, wo psychologische Forschungen unentbehrlich sind. Nach dem, was ich soeben über die Stellung der Psychologie sagte, kann darüber kein Zweifel sein. In manchen Wissenschaften ist auch an vielen Punkten eine ethische Orientierung nötig: die Ethik giebt da die allgemeine Richtung, den letzten Zweck an, man könnte sagen: ihr entstammt das Leitmotiv, welches diese Wissenschaften durchzieht.

Daher kommt es, dass man der Philosophie noch eine ganze Reihe anderer Wissenschaften aufgebürdet hat. Man spricht von Sprach-, Religions-, Geschichts-, Rechtsphilosophie, von philosophischer Staats-, Gesellschafts-, Erziehungslehre.

Die Vermengung ist, wie mir scheint, weder der Philosophie noch den Einzelwissenschaften von Nutzen, und es ist nicht abzusehn, weshalb sie, die in früheren Zeiten begreiflich und gerechtfertigt war, jetzt noch beibehalten werden sollte, wo keine sachlichen Gründe mehr für sie sprechen.

Der Sachverhalt ist einfach dieser: zwischen der Psychologie

und allen Geisteswissenschaften, zwischen der Ethik und manchen unter ihnen giebt es eine nicht geringe Anzahl von Berührungspunkten, oder vielleicht noch besser: es giebt Grenzgebiete, die sowohl von Psychologie resp. Ethik als von den einzelnen Disziplinen aus erreicht und bearbeitet werden können. Und zwar liegt auf diesen Grenzgebieten regelmässig die Analyse der Grundbegriffe der einzelnen Wissenschaften, oft auch die Erörterung gewisser Prinzipienfragen. Zwischen allen verwandten Disziplinen giebt es ja solche Grenzgebiete. Hier besteht das Eigenartige nur darin, dass die beiden philosophischen Wissenschaften die Voraussetzung und Grundlage für die andern bilden, die Psychologie für alle, die Ethik für manche. Die Folge davon ist wieder, dass Psychologie und Ethik den übrigen Disziplinen gewisse Richtlinien und allgemeine Ideen geben müssen. Aber es würde doch sehr verfehlt sein, diesen Sachverhalt nun so zu deuten, als ob besondere Zweige der Philosophie sich mit den allgemeinen Problemen jener Wissenschaften zu befassen hätten. Das klingt, als könnte Rechts-, Staats-, Religions-, Geschichts-, Sprachwissenschaft in doppelter Weise behandelt werden: philosophisch und nicht-philosophisch. Und daraus folgt dann leicht der Irr- und Grössenwahn der Philosophen, sie hätten eine eigene Methode (eine transscendentale oder antithetische oder wer weiss was für eine!), vermöge deren sie auch ohne eingehende positive Kenntnisse jene Wissenschaften fördern könnten. Nein, es giebt nur eine Behandlungsart: eben die wissenschaftliche. Und sie muss an gewissen Punkten der einzelnen Disziplinen auf die Psychologie resp. Ethik zurückgreifen. Diese Grenzgebiete können also nur von Männern bearbeitet werden, die beides sind: tüchtige Vertreter der Spezialwissenschaft und geschulte Psychologen resp. Ethiker. Und von zwei Seiten aus kann man zu jenen Grenzgebieten kommen: entweder von der Psychologie oder Ethik her (dann muss der Betreffende aber umfassende Studien auf dem fraglichen Spezialgebiet gemacht haben) oder von der Spezialwissenschaft her (dann muss ihr Vertreter aber zugleich in der Psychologie resp. Ethik und ihren allgemeinen Problemen und Erörterungen zu Hause sein).

Es hat also der Philosoph als Psychologe resp. Ethiker ein besonders nahes Verhältnis zu allen Geisteswissenschaften, ein anderes als der Vertreter irgend einer Spezialwissenschaft zu jeder der übrigen. Aber es wäre zwecklos und sogar verderblich, des-

halb von einer besondern Rechts-, Staats-, Geschichts-, Religionsphilosophie etc. zu sprechen. Es genügt, dass Psychologie und Ethik von der einen, die Spezialwissenschaften von der andern Seite her auf jene Grenzgebiete und Berührungspunkte hinweisen, und sich so beim Arbeiten zu gegenseitiger Unterstützung die Hand reichen. Das Grenzgebiet ist einem Tunnel vergleichbar: von beiden Seiten dringt man in den Berg ein, nimmt fortwährend auf einander Rücksicht und orientiert sich wechselseitig, der Eine an des Anderen Arbeiten, bis man schliesslich in der Mitte an einem Punkt zusammentrifft.

Wenden wir nun den Ertrag unserer Erörterungen auf das vorliegende Werk an! STEIN will die soziale Frage „im Lichte der Philosophie" behandeln. Man muss also erwarten, dass er sich entweder von allgemeinsten logisch-erkenntnistheoretischen und eventuell metaphysischen Untersuchungen aus den Weg zu den sozialen Problemen bahne oder dass er die psychologischen, werttheorethischen und ethischen Begriffe und Ideen analysiere und vertiefe, welche in die Soziologie eingehn und in der sozialen Frage von so weittragender Bedeutung sind. Auf letzterem Wege haben G. SIMMEL und R. VON SCHUBERT-SOLDERN sich Verdienste um die Lösung der sozialen Probleme erworben. Bei STEIN spielen die Untersuchungen der einen wie der andern Art nur eine sehr geringe Rolle im Verhältnis zu der Masse oder vielmehr Unmasse von Stoff, welche auf den 777 S. in den Gesichtskreis des Lesers gebracht wird. Und wo STEIN etwa einmal zu allgemeineren psychologischen oder ethischen Erwägungen kommt, bleibt er ganz an der Oberfläche. Er kann nicht verweilen oder in die Tiefe bohren, weil es ihn weiter drängt. In langen Kolonnen ziehn die zu behandelnden Gegenstände daher: da heisst es sich sputen, um allen „gerecht zu werden". Es ist ungefähr so wie an Audienztagen hoher Personen. Da drängt auch Besuch auf Besuch, und zu ernster vertiefter Unterhaltung ist keine Zeit. In dem Inhaltsverzeichnis zwar paradieren an manchen Stellen ethische und namentlich psychologische Kategorien. Aber die Ausführungen bleiben weit hinter dem zurück, was man von einem wirklich philosophischen Werk verlangen muss; es fällt von ihnen her kein neues Licht auf die soziale Frage.

Dagegen wird der Ausdruck „Philosophie" oft in einer Weise gemissbraucht, die, allgemeiner verbreitet, das gute Ver-

hältnis zwischen uns Philosophen und den Vertretern der übrigen Wissenschaften ernstlich gefährden würde. S. 28/29 wird emphatisch als Aufgabe des Philosophen bezeichnet, die Einzelerscheinungen sub aeternitatis specie zu betrachten, nach objektiver Wahrheit zu streben und „unbeirrt von den einander durchkreuzenden Tagesmeinungen“, im Gegensatz zum Parteimann, der „nur das Hier und Jetzt sieht“, „nach dem Überall und Immer zu forschen“. Als ob das Alles ein Vorrecht der Philosophen und nicht die verdammte Pflicht und Schuldigkeit jedes wissenschaftlich arbeitenden Menschen wäre! — Aus soziologischen Betrachtungen über die Entstehung und Entwicklung der Familie resp. des Eigentums folgert STEIN die Unentbehrlichkeit der Einehe resp. des Privateigentums für den Kulturfortschritt. Diese Schlüsse werden als philosophische bezeichnet! — S. 106: „Das soziale Ideal ist philosophisch gesehen ein durch den kommunistischen Zug in den Staatseinrichtungen gemilderter Individualismus“. Aber was in aller Welt hat die Philosophie mit der Aufstellung dieses Ideals zu thun? Muss man, um aus vorhandenen Entwicklungsreihen Schlüsse auf die Zukunft ziehen zu können, erst ein Philosoph werden? Dann müssten die Philosophen es ja auch am besten verstehn, die Wiederkehr eines Kometen zu berechnen! Mit seherischem Auge die Zukunft betrachtet haben die Philosophen allerdings schon mehr als genug, weil sie eben meinten, überall mitreden zu können. Aber die Folge war nur, dass sie sich in Schande und Verachtung hineinweissagten und Gefahr liefen, mit den Wetterpropheten der Winkelblätter und ähnlichem Gelichter auf eine Stufe gestellt zu werden.

Seine Reformvorschläge nennt STEIN sozialphilosophische oder auch kurzweg philosophische. Es versteht sich aber nach seiner Meinung von selbst, „dass der Philosoph nur dürftige Umrisse zeichnet, dass er allenfalls ein sozialpolitisches Gerippe zu konstruieren, jedoch keinen fertigen Homunculus zu präparieren vermag. Aufgabe der Nationalökonomie, Statistik, Soziologie und der ihnen verwandten Hilfswissenschaften müsste es natürlich sein, dem hier nur in leisen Andeutungen vorgeführten sozialreformatorischen Gerippe wissenschaftliches Blut zuzuführen und den lebendigen Atem der exakten Forschung einzuhauchen. Es war dieses andeutende Verfahren von jeher das anerkannte Vor-

recht, aber auch die von den Bescheideneren unter ihnen eingestandene Schranke der Philosophen" (S. 595).

Fürwahr, eine rührende Bescheidenheit: der Philosoph giebt die allgemeinen Ideen an und die Einzelwissenschaften haben sie auszuführen! Er spielt die Pfeife, und sie müssen danach tanzen. Er ist wie der Konstrukteur, welcher ein neues Schiffsmodell entwirft, und die unteren Instanzen, die Arbeitermengen führen es aus; oder wie der Feldherr, der den Schlachtplan entwirft, und die Soldaten schlagen die Schlacht. Ein ähnliches Bild wird sogar von STEIN selbst gebraucht. Die Gebildeten bezeichnet er als die Offiziere der Menschheitsarmee, die den sozialen Kampf ums Dasein anführen und disziplinieren. „Innerhalb dieses Offizierkorps stellt speziell die Sozialphilosophie den Generalstab dar, welcher den Feldzugsplan der Menschheit für den sozialen Kampf ums Dasein auszuarbeiten hat" (S. 730 Anm.). Nach diesen Proben wird es den Leser nicht mehr wunderbar anmuten, wenn dem Schluss des Werkes zufolge „eine ihrer Grenzen sich bewusst bleibende Philosophie" in edler Resignation „ihr Genüge darin zu finden hat", dass sie „die von der immanenten Teleologie vorgeschriebene Entwicklungsrichtung des Menschengeschlechts" zwar nicht zu korrigieren, wohl aber „die sozialen Tendenzen eines bestimmten Zeitalters aufzuspüren, den Zeitgenossen gleichsam ihre unausgesprochenen Wünsche von den Lippen zu lesen vermag und solchergestalt (!) jene Fackel darstellt, welche durch ihr bescheidenes Licht der Menschheit im Dunkel des immanent teleologischen Evolutionsprozesses den Weg beleuchtet" (S. 777). Man male sich dies Bild mit liebevoller Sorgfalt aus: die Philosophie, wie sie als Fackel von bescheidener Leuchtkraft den Zeitgenossen Wünsche von den Lippen liest! Und so unmöglich das Bild, so unbescheiden der Gedanke! Wie darf die Philosophie sich erdreisten, den andern Wissenschaften Aufgaben zu stellen und ihnen die Marschroute zu erteilen! Was befähigt gerade sie dazu, die verborgenen sozialen Tendenzen einer Zeit aufzuspüren? Und vermöge welcher Hexenkünste sollte gerade sie die Menschen in sozialen Dingen besser verstehen als sie selbst es thun?

Wenn ein bedeutender Philosoph sich zur sozialen Frage äussert, so wird man gern und mit Spannung dem entgegensehn, was er zu sagen hat. Dasselbe wäre aber auch dann der Fall,

wenn er zu irgend einem andern Problem Stellung nähme. Man hört begierig, in der Voraussetzung, er werde die betreffende Frage allseitig durchforscht und durchdacht haben; hört, nicht weil er ein Philosoph, sondern weil er ein bedeutender Mensch ist, von weitem Blick, umfassendem Gesichtskreis, grossen fruchtbaren Ideen. Er könnte ebenso gut Historiker oder Rechtslehrer oder Naturwissenschaftler sein. Ja, vielleicht hätte er gerade dann noch mehr Recht, Gehör zu verlangen. Denn all die andern Forscher sind nicht in dem Grade gleichsam erblich belastet wie die Philosophen. Auf der Wissenschaft dieser Letzteren ruht es wie ein Fluch. Es ist, als ob schon ihr Name sie drängte, sich überall einzumischen (wie wenn es ohne sie nicht ginge!) und — was noch wunderbarer ist — sich sogar dem Wahn hinzugeben, als seien sie mit ihren unberufenen Ratschlägen und Weisungen überall willkommen. Soll die Philosophie gesunden und gedeihen, so muss sie vor allem von diesem Erbübel des Dreinredens befreit und in ihrer Arbeit auf das ihr eigentümliche Gebiet beschränkt werden. Da kann und wird sie segensreich wirken und von sämtlichen Schwesterwissenschaften als unentbehrliche Mitarbeiterin willkommen geheissen und geachtet werden.

Das Erbübel stammt aus alten Zeiten. Damals konnte ihm keiner entrinnen, die Keime lagen überall in der Luft, die Ansteckungsgefahr war zu gross. Die Verhältnisse haben sich seitdem gebessert. Jetzt könnte es ganz ausgerottet werden. Aber auch heutzutage ist es leider noch weit verbreitet. Und darum muss man, wo es sich zeigt, ihm energisch entgegentreten, sollte man selbst darob in den Ruf kommen, den Lebensnerv der eignen Wissenschaft durchschneiden zu wollen. Das ist auch der Grund, weshalb ich hier so eingehend die Frage erörtert habe, ob STEINS Werk als ein philosophisches anzusehen ist. Nach allem Gesagten kann die Antwort in nichts Anderm bestehn als in einem entschiedenen Nein.

C.

Nur eins könnte STEIN noch gegen mich geltend machen, um den Titel seines Werkes zu rechtfertigen, dass es nämlich ein soziologisches sei und als solches (der heute meistverbreiteten

Anschauungsweise gemäss) auch ein philosophisches. Wie ich schon auf S. 44 bemerkte, könnte STEIN dann aber nicht den Anspruch aufrecht erhalten, die Welt mit einem litterarischen Novum beglückt zu haben.

Was nun das Verhältnis der Soziologie zur Philosophie betrifft, so folgt schon aus den vorstehenden allgemeinen Betrachtungen über Wesen und Teile der Philosophie, dass ich für meine Person die Soziologie nicht zu den philosophischen Wissenschaften rechnen kann. Diese Ansicht will ich im Folgenden noch mit einigen weiteren Gründen zu stützen suchen.

Für die entgegengesetzte Auffassung könnte zunächst der Umstand zu sprechen scheinen, dass auch früher die Philosophen diejenigen waren, welche Untersuchungen soziologischer Art trieben, und dass die Soziologie als eigne Wissenschaft erst aus der Philosophie hervorgegangen ist (vgl. auch STEIN S. 13 ff.). In Wirklichkeit freilich hat dies Argument durchaus keine Beweiskraft. Denn die Philosophie war ja in früheren Zeiten gleichbedeutend mit Erkenntnis überhaupt und befasste also den ganzen Umkreis des Wissens in sich. Die Naturwissenschaften zuerst, dann allmählich die Geisteswissenschaften haben sich aus dem gemeinsamen Mutterschooss der Philosophie losgelöst und sind selbständig geworden. Bei der Nationalökonomie, die auch aus der Philosophie ihren Ursprung ableitet, ist die Mündigkeit heutzutage wohl allgemein anerkannt. Der Soziologie wird sie noch von vielen Seiten bestritten; wie mir scheint, nicht mit Recht. Ich glaube sicher, dass nicht mehr viele Jahrzehnte vergehen werden, bis auch die Soziologie sich verselbständigt (und ebenso die vergleichende Sprach- und Religionswissenschaft, die ja oft noch als Sprach- und Religionsphilosophie bezeichnet werden). Ihre Vertreter selbst werden sich je länger desto mehr dafür bedanken, die Soziologie der Philosophie untergeordnet zu sehn.

Historische Gründe können also auf keinen Fall entscheidend sein. Nicht um das, was früher gewesen ist, handelt es sich, sondern allein darum, wie es jetzt sein soll. Die allgemeinen Kulturverhältnisse und speziell die wissenschaftliche Lage früherer Zeiten haben die früheren Auffassungen notwendig gemacht und zugleich Abhängigkeitsbeziehungen zur Folge gehabt, welche nicht in der Natur der Sache begründet sind. Eben deshalb können sie auch nicht maassgebend sein für andere Zeiten höherer

Entwicklung. Nicht die Art und Weise, wie Wissenschaften entstanden sind und sich entwickelt haben, darf die Entscheidung geben, sondern allein sachliche Erwägungen. Lässt man nur sie zu Worte kommen, so könnte man mit demselben Recht wie die Soziologie auch die gesamte Rechtswissenschaft, Nationalökonomie, Ethnologie, Kulturgeschichte, ja Geschichte überhaupt zur Philosophie rechnen.

Dass die sachlichen Gründe bisher noch nicht durchschlagend gewesen sind, liegt vielleicht nicht zum Wenigsten daran, dass wissenschaftliche Thätigkeit und Erziehung zu wissenschaftlichem Denken, selbständiges Forschen und Übermittlung der bewährten Resultate und Methoden an die heranwachsenden Generationen vielfach (in Deutschland sogar zum allergrössten Teil) in ein und denselben Händen vereinigt sind. Unsere Gelehrten sind der Mehrzahl nach Universitätslehrer, und unsere Professoren sollen zugleich Forscher sein. Die Professuren aber kosten Geld; und dem Staat fällt es nicht ein, für jede neu sich abzweigende Wissenschaft auch sofort überall Professuren zu schaffen. Im Gegenteil, Jahre und Jahrzehnte hinkt er nach. Das Neue aber will sich mittlerweile Raum schaffen und begehrt in den Kreis dessen einzutreten, was nach allgemeiner Tradition den Studenten übermittelt zu werden pflegt. Da muss es dann eben suchen unterzuschlüpfen, wo es kann. Und die Philosophen, ohnehin weitherzig in ihrer Gastlichkeit, nehmen es, sobald Berührungspunkte mit ihrer Wissenschaft vorliegen, freudig in ihren Interessenkreis auf. Auch im 17. und 18. Jahrhundert hatte ja der Schulbetrieb auf den Universitäten (bes. den deutschen) wegen der damit verbundenen ökonomischen Schwierigkeiten vielfach eine Zusammenkoppelung von Wissenschaften zur Folge gehabt, welche an sich (sachlich betrachtet) ganz unnatürlich war. Die Bewerber um eine Professur mussten eben in mehreren Fächern zu Hause sein, um grössere Chancen zu haben (wie etwa bei Überfüllung der Schulcarrière die Hilfslehrer noch heutzutage sich eine ganze Reihe von Lehrbefähigungen verschaffen, um Auswahl bieten zu können). Dass Physik und Philosophie in einer Hand lagen, kam damals öfter vor. Hier in Kiel war bei der Gründung (1665) sogar Physik und Griechisch vereinigt.

Auch für die Soziologie giebt es bisher (in Deutschland wenigstens) keine eigenen Lehrstühle. Da sie (historisch angesehen)

ein Ableger der Philosophie ist, liegt es nahe, dass sie zunächst bei dieser Gastrechte geniesst und von Philosophen in Vorlesungen behandelt wird. Und eben so natürlich ist es, dass diese Philosophen dann, nachdem sie halb oder ganz zu Soziologen geworden sind, auch ihre neue Disziplin als Philosophie wollen angesehn wissen. Philosophen in jeder Beziehung wollen sie sein, auch als Soziologen: nicht etwa nur Auch-Philosophen.

Aber die wechselnden Bedürfnisse der Universitätspädagogik können unmöglich entscheidend sein oder auch nur mit in Frage kommen, wenn es sich um das sachliche Verhältnis der Wissenschaften zu einander handelt. Jene sind nur eine Frage des Geldes: sobald der Staat genügend Lehrstühle schafft, hört das Bedürfnis nach Zusammenkoppelung auf. Das Neue braucht nicht mehr unterzuschlüpfen, sondern hat seinen eigenen Vertreter.

Es könnten sogar, solange der jetzige Zustand dauert, die Philosophen ruhig über Soziologie Vorlesungen halten, ja! selbst über Rechts-, Sprach-, Religions- und andere Philosophien, die es im System der Wissenschaften nach meiner unter B) entwickelten Ansicht überhaupt nicht giebt. Nur sollen die Philosophen nicht meinen, wenn sie ihren Vorlesungen diesen oder jenen Namen geben, damit eine neue Disziplin zu schaffen, oder wenn sie über Soziologie lesen, dies als Philosophen, und nicht vielmehr nur als Soziologen zu thun. Die Bedürfnisse der Lehrpraxis auf Universitäten weichen oft weit ab von dem, was nach rein wissenschaftlichen Gesichtspunkten erforderlich wäre. Die Juristen haben als wissenschaftliche Forscher die Pflicht, auch die allgemeinen Fragen ihrer Disziplin zu erörtern und mit der Ethik und Psychologie Fühlung zu nehmen, sowie anderseits auf den Grenzgebieten nach Anknüpfungspunkten mit den verwandten Wissenschaften zu suchen. Ist aber bei einer juristischen Fakultät keine Neigung vorhanden, in Vorlesungen derartige Fragen zu behandeln, warum soll dann nicht ein Philosoph einspringen, der sich mit diesen Problemen beschäftigt hat? Aber er schafft damit keinen neuen Zweig seiner Wissenschaft, sondern tritt gleichsam für die Zeit seiner Vorlesung in die Juristenfakultät über und nimmt den Juristen Pflichten ab, die sie strenggenommen selbst erfüllen müssten. Dass der Philosoph dazu mehr als etwa der Physiker geeignet ist, liegt daran, dass er als Psycholog resp. Ethiker sich mit Fragen beschäftigt, die für alle resp. viele Geistes-

wissenschaften von grundlegender Bedeutung sind. Ein Teil der Rechtsphilosophie wenigstens ist als Grenzgebiet zwischen Philosophie und Jurisprudenz zu bezeichnen; von beiden Seiten her kann man auf ihm vordringen, ohne dass es deshalb berechtigt wäre, im System der Wissenschaften eine besondere Disziplin mit dem anspruchsvollen Namen „Rechtsphilosophie" einzufügen. So ist auch nichts dagegen zu sagen, dass von den Philosophen, wer da kann und mag, über Soziologie liest und schreibt; nur thut er es dann gleichsam incognito, als Privatperson, nicht offiziell als Philosoph.

Individuellen Neigungen und Bedürfnissen ist selbstverständlich durchaus freier Spielraum zu lassen. Der Philosoph kann zugleich Botaniker oder Physiologe oder Philologe sein. Nur werden alle jene Wissenschaften dadurch nicht zu philosophischen. Auch dann würde dies nicht der Fall sein, wenn z. B. zufällig die Philosophen einer ganzen Generation zugleich lauter Meister auf philologischem Gebiet wären. Und so auch in unserm Fall: mögen sich sämtliche Philosophen einer Zeit mit soziologischen Problemen beschäftigen, die Soziologie bliebe doch eine Wissenschaft für sich. Nur Personalunion, nicht Realunion fände statt.

Zu einer Realunion ist, wie mir scheint, zweierlei nötig. Erstens. Die Gegenstände, mit denen die betreffenden Wissenschaften sich beschäftigen, müssen auf das Innigste miteinander verwandt sein und eine innere Einheit bilden. Das System der theoretischen Wissenschaften[1]) ist seiner — nie ganz realisierbaren — Idee nach ein einheitliches Ganzes, welches die Aufgabe hat, die Wirklichkeiten und Regelmässigkeiten der uns umgebenden Erfahrungswelt (sowohl nach der Seite der Natur als nach der des Geistes hin) zu beschreiben und in begrifflich-gesetzlichen Zusammenhängen zu rekonstruieren. Jede Wissenschaft behandelt nur einen relativ kleinen Ausschnitt aus dem Ganzen der Erfahrungswelt. Eine Anzahl schliesst sich aber regelmässig wieder zu einem niederen System zusammen, ebenso wie es in der Erfahrungswelt selbst niedere Einheiten giebt, deren Teile auf das Engste mit einander verwandt und verbunden sind, so dass Eins auf das Andere hinweist und seiner zur Ergänzung bedarf. In der Welt der Dinge, wie sie an sich sind, mag es

[1]) Unter Ausschluss blosser Konglomerate von Kenntnissen, deren Übermittlung zum Zweck einer bestimmten Berufsbildung erfolgt.

noch Hunderte von andern Möglichkeiten systematischer Anordnung geben. In unserer Erfahrungswelt stehn wir unter dem Zwange menschlicher Erkenntnisformen und -funktionen, die uns sicher Vieles für immer verschliessen, Vieles nur menschlich wie in einem trüben Spiegel zeigen und uns auf eine bestimmte systematische Anordnung (nach Gegenständen, Gesetzmässigkeiten, Betrachtungsweisen, Forschungsmethoden) hindrängen, die wir in dem Zusammenhang unserer Erfahrungswelt selbst vorgezeichnet finden. Und nur wo ein solcher innerer systematischer Zusammenhang schon in den Teilinhalten unserer Erfahrung uns entgegentritt, darf eine innere, sachliche Zusammengehörigkeit, eine Realunion von Wissenschaften behauptet werden.

Daraus folgt dann ein Zweites. Wo innere Einheit zwischen Wissenschaften besteht, da pflegt sich auch in hohem Grade das Bedürfnis nach Arbeitsgemeinschaft einzustellen. Um fruchtbringende Arbeit zu thun, genügt es nicht, Meister in einer Wissenschaft zu sein; man muss das ganze niedere System überschaun, dem sie als Teil angehört und mit dessen anderen Teilen sie in innigster Verbindung steht. Die Organisation der Forschung — also ein durchaus sachlicher Grund — fordert, dass gewisse eng zusammengehörige Wissenschaften von einem Forscher bearbeitet werden. Er darf sich nicht auf eine einzelne beschränken, um nicht zu einem blossen Kärrner herabzusinken. Und anderseits: die Probleme dieser Wissenschaften greifen so sehr in einander über, eins weist auf das andere und eine Wissenschaft auf die andere fortwährend so energisch hin, dass glückliche Fortschritte nur dann erzielt werden können, wenn die betreffenden Einzeldisziplinen auch mit Bezug auf die Forschung in Realunion stehn.

Sind nun diese beiden Erfordernisse hier erfüllt, wo es sich um Soziologie und Philosophie handelt? Ich glaube: in keiner Weise. Ich sehe hier ganz ab von DILTHEYS Ansicht, nach welcher die Soziologie als selbständige Wissenschaft überhaupt keine Daseinsberechtigung hat. Ich lasse auch unberücksichtigt, dass es bei den Soziologen fast so schlimm ist wie bei den Philosophen: so viel Köpfe, so viel Definitionen. Aber ob man nun mit BARTH die Soziologie für die „Wissenschaft der Schicksale der menschlichen Gattung" erklärt[1]) oder mit COMTE als ihr Objekt die

[1]) P. BARTH: Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. S. 12.

zukünftige, die ganze Menschheit umfassende und vereinende Gesellschaft ansieht, ob man ihr „die Ergründung aller Formen gesellschaftlichen Zusammenlebens“ (STEIN S. 13) oder mit SCHMOLLER eine Zusammenfassung unserer gesamten staats- und gesellschaftswissenschaftlichen Erkenntnis zur Aufgabe stellt: für unsere Frage sind solche Abweichungen von keiner grossen Bedeutung. Um allen möglichen Anforderungen gerecht zu werden, kann man sagen: die Soziologie im weitesten Sinne des Worts hat einerseits Thatsächliches festzustellen, zu beschreiben und auf die zu Tage tretenden Gesetzmässigkeiten hin zu untersuchen; dies Thatsächliche umfasst alle Verhältnisse, welche sich aus dem menschlichen Zusammenleben und -wirken ergeben oder dabei in Betracht kommen; es handelt sich um Zustände wie um Entwicklungsreihen, um relative feste Formen wie um die Art und Weise, in der sie werden und sich wandeln: bei Allem ist auf die Entdeckung von Gemeinsamkeiten, Regelmässigkeiten, Gesetzlichkeiten auszugehn, aber auch den individuellen Faktoren die ihnen gebührende Berücksichtigung nicht zu versagen. Anderseits — und das wird vielen Soziologen die Hauptsache sein — soll die historische Betrachtung der Vergangenheit und Gegenwart den Blick für die Zukunft schärfen. Voir pour prévoir! und wie man hinzusetzen könnte: pour prévenir! Die Soziologie will bis zu einem gewissen Grade die Bahnen voraussagen, welche die Entwicklung der Zukunft einschlägt. Und nicht nur das: sie will auch eventuell eingreifen in den natürlichen Gang der Geschichte und die letztere hier und da mit Bewusstsein zwingen, andere Wege zu wählen. Die Soziologie will also auch Normen aufstellen und das „Muss“ der Natur durch das „Soll“ des Willens und des Intellekts durchkreuzen. Sie will nicht nur rekonstruieren was gewesen, sondern auch selbst aufbaun; nicht nur Geschichte schreiben: auch Geschichte machen.

Welchen Wissenschaften ist nun die Soziologie in dieser Gesamtheit ihres möglichen Umfangs nächstverwandt? Ich denke doch: Nationalökonomie und Staatswissenschaften, Jurisprudenz, Ethnologie, vergleichender Rechts-, Sprach-, Religionswissenschaft (inkl. Mythologie), Kulturgeschichte und Geschichte überhaupt. Mit diesen Wissenschaften steht die Soziologie in so enger Realunion, dass DILTHEY sich gezwungen sah, ihre Selbständigkeit als Einzeldisziplin neben den genannten Einzeldisziplinen oder als Wissenschaft höherer Ordnung über ihnen zu leugnen!

Aber die Philosophie? Was hat sie mit den Problemen der Soziologie zu schaffen? Logik (Methodologie) und Erkenntnistheorie haben selbstverständlich ihre Beziehungen zur Soziologie, aber keine näheren als zu jeder andern Wissenschaft. Die Psychologie spielt auch eine Rolle in der Soziologie, aber kaum eine grössere als in allen Geisteswissenschaften, auf jeden Fall keine grössere als in den eben genannten, der Soziologie nächst verwandten Disziplinen. Sie alle müsste man Philosophie nennen, wollte man der Soziologie wegen ihrer Beziehungen zur Psychologie diese zweifelhafte Ehre anthun. Die Psychologie ist eben, wie wir sahen, die Grundlage aller Geisteswissenschaften. Und in ihnen allen giebt es daher gewisse Untersuchungsgebiete, auf denen die Grenze zwischen der Grundwissenschaft (Psychologie) und der Einzelwissenschaft eine fliessende ist. Und in ihnen allen kann deshalb auch der Psychologe mit seiner Analyse Nutzen stiften, aber nur wenn er neben seinem psychologischen Blick auch noch Fachkenntnisse in der betreffenden Wissenschaft mitbringt. Die Soziologie nimmt hier also durchaus keine Sonderstellung ein. Gewiss giebt es in ihr manche Probleme, welche der Soziologe nur lösen wird, wenn er zugleich ein guter Psychologe ist. Und der Psychologe umgekehrt kann manches zum Fortschritt der Soziologie beitragen, wenn er mit den nötigen soziologischen Fachkenntnissen ausgestattet ist. Wollte man aber deshalb die Soziologie zur Philosophie oder Psychologie rechnen, so müsste dasselbe auch mit Jurisprudenz, Ethnologie und Geschichte geschehn.

Es könnten von den Disziplinen, welche ich oben als Philosophie im engern und weitern Sinne bezeichnete, also nur noch Metaphysik, Ethik und Aesthetik in Betracht kommen. Die Aesthetik scheidet wohl hier ohne Weiteres aus. Soweit die Soziologie „geschichtsphilosophische" Elemente in sich enthält, gehört sie freilich zur Metaphysik, insofern an allen diesen Punkten das Wünschen und Wollen, Werten und Bedürfen des Individuums das Entscheidende ist: also durchaus subjektive Faktoren. Deshalb ist die Soziologie, soweit sie Philosophie der Geschichte zu sein beansprucht, überhaupt keine Wissenschaft. Gesetze auf Grund von Regelmässigkeiten kann natürlich die Soziologie aufstellen, ohne zur Geschichtsphilosophie zu werden. Anders, sobald es sich um Ziele und Zwecke, um Werte und Unwerte, um

Beurteilung ganzer Perioden oder einzelner Individuen und Ereignisse handelt. Denn den Massstab der Beurteilung kann der Forscher nur seinem Geist entnehmen. Parteistandpunkt und individuelle Tendenzen lassen dem Menschen einen bestimmten Lebensinhalt als wertvoll erscheinen. Diesen herbeizuführen wird der Geschichte zur Aufgabe gemacht, und je nachdem eine Einzelerscheinung oder eine ganze Zeit auf dies Ziel zustrebt oder von ihm abführt, werden sie für wertvoll oder minderwertig erklärt. Die Individualität macht die Welt- und Lebensanschauung, und diese wieder geben Entwicklungsziel wie Maasstab der Betrachtung und machen so die Geschichtsphilosophie. Alles hier ist subjektiv: wir befinden uns nicht mehr auf dem Gebiet der Wissenschaft, sondern auf dem des Glaubens: der Soziolog ist zum Träumer geworden.

Aber die Ethik! Mit ihr berührt sich die Soziologie allerdings an mehr als einem Punkte. Aber dasselbe ist in einer ganzen Reihe anderer Geisteswissenschaften der Fall: vor allem bei sämtlichen oben genannten. Zu manchen Geisteswissenschaften steht die Ethik in demselben Verhältnis wie die Psychologie zu allen Geisteswissenschaften: sie ist ihre Grundlage als allgemeinste Norm- und Wertwissenschaft. Manche soziologische Probleme wird also auch der Ethiker fruchtbringend behandeln können, aber nur wenn er, über den Kreis der Ethik hinausgehend, sich die nötigen soziologischen Kenntnisse angeeignet und soziologische Forschungen betrieben hat. Noch ein Weiteres ist sogar zuzugeben, dass er nämlich auch für die Behandlung mancher ethischen Probleme soziologischer Kenntnisse bedarf. Aber Ähnliches ist in jeder Wissenschaft der Fall. Jede hat Berührungspunkte mit andern Disziplinen, und an diesen Berührungspunkten wird es immer manche Fragen geben, die nur von dem recht verstanden und gelöst werden können, der auch in der benachbarten Wissenschaft, wenigstens in dem Grenzgebiet, einigermaassen Bescheid weiss. Der Ethiker z. B. wird auch in der vergleichenden Rechts- und Religionswissenschaft, in der Ethnologie und Kulturgeschichte beschlagen sein müssen, wenn er manche seiner Probleme mit Aussicht auf Erfolg behandeln will. Aber er forscht nicht selbständig in jenen Gebieten und ebensowenig in der Soziologie: das ist Sache der Meister dieser Disziplinen. Der Ethiker muss nur mit ihren Resultaten und Lösungen, mit den von ihnen fest-

gestellten Thatsachen und Gesetzen Bescheid wissen. Es bedarf keiner Forschungs- und Arbeitsgemeinschaft zwischen Ethikern und Soziologen, wohl aber zwischen Soziologen und den Vertretern z. B. der vergleichenden Rechts- und Religionswissenschaft, sowie der übrigen oben genannten Disziplinen. Und darum besteht auch zwischen Ethik und Soziologie keine Realunion. Solange der Ethiker in seinem Kreis bleibt, muss er wohl manche Kenntnisse der Soziologie entlehnen. Aber er braucht nicht, um in seiner Wissenschaft tüchtig zu sein, die Soziologie durch eigne Forschungen zu bereichern. Thut er es dennoch, so wird er aus einem Ethiker ein Soziologe oder ist vielmehr beides in einer Person, und eben dadurch der bestgeeignete Mann, gewisse Probleme der Grenzgebiete zu lösen.

Alles in Allem: ich kann nicht zugeben, dass die Philosophie mit der Soziologie enger verbunden und verwandt ist als mit andern Geisteswissenschaften. Beide stehn nicht in Realunion; es liegen keine sachlichen Gründe vor, welche dahin drängten, die Soziologie mit zur Philosophie zu rechnen. —

Wenn ich der letztern Gebiet gegen Herkommen und weitverbreitete Gewohnheit so sehr beschränke, so wirkt nicht etwa als geheimes, halb unbewusstes Motiv der Wunsch in mir, den Umfang der Philosophie für Einen übersehbar zu machen und es dahin zu bringen, dass jeder Philosoph in dem ganzen Umkreis seiner Wissenschaft selbstforschend sich bethätigen kann. Solch Bestreben wäre ganz nutzlos. Schon heute ist der in den eigentlich philosophischen Disziplinen angehäufte Stoff so gewaltig und erdrückend, dass es kaum noch einen Gelehrten geben wird, der sich in ihm nicht nur allseitig umgesehn hätte, sondern ihn auch so beherrschte, dass er überall mit eignen Forschungen oder wenigstens Anregungen eingreifen könnte. Eine Gedächtniskraft und Vielseitigkeit grösser als die LEIBNIZENS gehörte dazu; und fortwährend steigen mit dem Anwachsen des Stoffes auch die Schwierigkeiten, welche sich seiner Bewältigung durch einen Denker entgegenstellen. Also auch auf dem streng philosophischen Gebiet, wie ich es abgrenze, heisst es schon heutzutage resignieren: überall zwar sich umsehn, aber nicht überall selbst weiterführen wollen. Um Gottes willen kein Spezialisten- und Kärrnertum! Aber auch nicht Vielgeschäftigkeit ohne Gründlich-

keit! Intensität, nach Möglichkeit gepaart mit Extensität, doch so, dass lieber letztere als erstere aufgegeben wird!

Man meine auch nicht, dass es blosser, leerer Wortstreit sei, ob man das Gebiet der Philosophie so oder so abstecke, ob man die Soziologie eine philosophische Wissenschaft nenne oder nicht. Es ist wahrlich eine ernste Sache von weittragender Bedeutung, um die es sich handelt. Das Gedeihn der Philosophie, ihr glücklicher Fortschritt im Finden und Lösen von Problemen, ihr segensreicher Einfluss auf die übrigen Wissenschaften, ihr Ansehn bei denselben: Alles das steht auf dem Spiel. Eine feste, geachtete Position ist dem Philosophen nur dann sicher, wenn er ein bestimmtes Arbeitsgebiet zugewiesen bekommt.

Nicht dürfen wir uns dem Sehnen nach entschwundener Grösse überlassen; sie ist dahin und kehrt nicht wieder. Dem Träumer würden wir sonst gleichen, der das Paradies der Jugend in die reifen Mannesjahre zurückzuzaubern trachtet und darob Lebenslust und Schaffenskraft verliert. Weg mit den Gedanken an das, was einstens war, fest der Gegenwart und ihren Bedürfnissen ins Auge geschaut! Es gilt das zu retten, worauf die Ausnahmestellung der Philosophie beruht: ihre universalistische Tendenz. Nur von Schaden kann dieselbe sein, nur Spott und Verachtung hat sie zur Folge, wenn der Philosoph sich nach alter Weise berechtigt oder gar verpflichtet glaubt, auch jetzt noch in Allem den Meister zu spielen, überall dreinzureden, den Einzelwissenschaften die Erörterung von Prinzipien, Grundbegriffen und allgemeineren Fragen abzunehmen, ihnen ihre Aufgaben zu stellen, ihre Ziele zu stecken und durch die Lüfte vermittelst luftiger Methoden rasch und leicht dem Gipfel des Berges zuzufliegen, den die Einzelwissenschaften langsam und beschwerlich auf dem steilen Pfade der Erfahrung erklimmen müssen. Anders, wenn der Philosoph sich auf sein eigentliches Forschungsgebiet beschränkt. Da ist er unentbehrlich, und seine Arbeit wird reiche Frucht tragen. Willig werden die Einzeldisziplinen bezeugen, dass sie alle den grundlegenden Untersuchungen seiner Fundamentalwissenschaften zu Dank verpflichtet sind.

Manch altehrwürdigen Anspruch muss also die Philosophie aufgeben. Aber der universalistische Charakter bleibt ihr: auch aus minder prächtigem Gewande leuchtet ihre königliche Art hervor. Der Erde Tiefen und des Himmels Weiten zu durch-

forschen muss sie sich versagen. Was die Welt im Innersten zusammenhält, das Walten des Absoluten in Natur und Geschichte, der Welt Zweck und die Entstehung des Bösen, des Lebens Sinn und die Bedeutung des Todes: alles das ist ihrem wissenschaftlichen Erkennen für immer verschlossen. Hat aber der Philosoph den Forderungen der Kritik Genüge gethan, hat er das Gebiet möglichen Wissens streng abgegrenzt, und drängt es ihn nun hinaus in luftige Regionen, wo Phantasie und Gemütsbedürfnisse ihr Spiel treiben, sucht er inbrünstig glaubend und sehnsüchtig harrend sich selbst und seine Ideale in der Welt wiederzufinden, Sinn und Bedeutung, Ziele und Werte, Güte und Vernunft aus ihr heraus oder in sie hineinzulesen: wer wollte es ihm verargen?!

Der psycho-physische Parallelismus in der Gegenwart.

Kritische Beiträge von **M. Wentscher.**

III. Das Axiom der Geschlossenheit der Naturkausalität als Stütze des psychophysischen Parallelismus.

Wir hatten in den bisherigen Abschnitten dieser „Beiträge“ zunächst eine Übersicht der verschiedenartigen Ausprägungen des parallelistischen Standpunktes sowie der Annahme einer Wechselwirkung zwischen Psychischem und Physischem gegeben und sodann eine bestimmte Hypothese über die Art, wie diese Wechselwirkung etwa näher zu denken sei, durchgeführt und gegen die vom Energie-Erhaltungs-Gesetz, sowie dem Prinzip der mechanischen Naturerklärung hergenommenen Einwendungen verteidigt. Unvereinbar mit der Annahme einer Wechselwirkung, fanden wir, wäre es nur, wenn es sich etwa herausstellte, dass das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität, dessen Berechtigung als Forschungsprinzip innerhalb der Physik unbestreitbar ist, als allgemeingiltige metaphysische Wahrheit zu gelten hätte, — und zwar in dem besonderen Sinne, dass alles physische Geschehen einen durch die Gesetze der Physik allein völlig bestimmten, in seinen einzelnen Phasen genau und eindeutig